

## University of Groningen

### "En wie ben ik volgens jullie?"

Roffel, Klaas Geurt Willem

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2018

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Roffel, K. G. W. (2018). "En wie ben ik volgens jullie?": Antwoorden op de vraag of Jezus de Zoon van God is. [, Rijksuniversiteit Groningen]. Rijksuniversiteit Groningen.

**Copyright**

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

**Take-down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.



rijksuniversiteit  
 groningen

# **‘En wie ben ik volgens jullie?’**

Antwoorden op de vraag of Jezus de Zoon van God is

## **Proefschrift**

ter verkrijging van de graad van doctor aan de  
Rijksuniversiteit Groningen  
op gezag van de  
rector magnificus prof. dr. E. Sterken  
en volgens besluit van het College voor Promoties.

De openbare verdediging zal plaatsvinden op  
donderdag 28 juni 2018 om 14.30 uur

door

**Klaas Geurt Willem Roffel**

geboren op 17 november 1974  
te Arnhem

**Promotores**

Prof. dr. H.S. Benjamins

Prof. dr. W.H. Slob

Prof. dr. R.D.N. van Riessen

**Beoordelingscommissie**

Prof. dr. C. Jedan

Prof. dr. W.L. van der Merwe

Prof. dr. P.M. Wisse

Toen zei de ander: “Laat mij gaan, het wordt al dag.” Maar Jakob zei: “Ik laat u niet gaan tenzij u mij zegent.”

Genesis 32:27<sup>1</sup>

De eunuch vroeg aan Filippus: “Kunt u me zeggen over wie de profeet het heeft? Over zichzelf of over een ander?”

Handelingen 8:34

Every poem says, “This is my body,” and the rest: drink it, eat it, keep it in memory of me.

Jacques Derrida<sup>2</sup>

Vroeger, als het koninginndag was en we hadden met de hele familie naar de televisiereportage van het defilé gekeken, dan sloop ik naar mijn kamertje en dan speelde ik dat ik prins Willem was. Dan ging ik voor de spiegel staan en was ik de querulant van het koningshuis, de prins die geen zin had in al die poespas op het bordes van Soestdijk. Deze man gaf er de voorkeur aan rustig te leven op een klein kamertje en iedereen vond dat goed.

Willem Ruis<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Alle Bijbelteksten in dit proefschrift zijn ontleend aan De Nieuwe Bijbelvertaling © 2004/2007 Nederlands Bijbelgenootschap, Haarlem. Het citaat in de titel is een deel van Lucas 9:20.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Sovereignities in Question – The poetics of Paul Celan* (New York: Fordham University Press, 2005), 169.

<sup>3</sup> Simone de Waard, “Ruis op de buis,” *Televizier*, 29 mei 1976.

De afbeelding op de kaft is een bewerking van een druksel van Hendrik Nicolaas Werkman (1882-1945), *Chassidische Legendes I-10: De bisschop en de Baalschem* (1942), ter beschikking gesteld door het Groninger Museum (foto Marten de Leeuw, bewerking Studio Sinke).

Boekverzorging studio Anton Sinke, [www.antonsinke.nl](http://www.antonsinke.nl)

ISBN 978-94-034-0770-8 (boek)

ISBN 978-94-034-0769-2 (e-boek)

NUR 704

Alle rechten voorbehouden.

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	13
1. Discussie: vruchtbaar en risicovol	13
2. De vroegchristelijke interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”	15
3. Opzet van het onderzoek	19
 <b>Hoofdstuk I. Begripsvorming volgens Hans-Georg Gadamer</b>	23
1. Hermeneutische speelruimte	23
2. Een toeschouwer die zich aangesproken voelt	25
3. Horizonten ontdekken	26
4. De werkingsgeschiedenis	27
5. De openheid van de werkingsgeschiedenis	29
6. Het vooruitgrijpen op volmaaktheid als vooronderstelling	31
7. Evaluatie van Gadamer's theorie van begripsvorming	31
8. Vervolgstappen in het onderzoek	35
 <b>Hoofdstuk II. Zes interpretaties van de uitspraak: “Jezus is de Zoon van God”</b>	37
1. De interpretatie van Walter Kasper	38
a. <i>Jezus is de Zoon van God vanwege zijn unieke liefdesverbond met God</i>	38
b. <i>Het geloof van de kerk als basis voor de christologie</i>	40
c. <i>Het antwoord op de vraag “Wie is Jezus Christus?” als wisselwerking tussen twee elementen</i>	43
d. <i>Jezus brengt mensen bij hun werkelijke bestemming</i>	48
e. <i>Aantekeningen bij Kaspers interpretatie voor mijn eigen visie</i>	50
2. De interpretatie van Wolfhart Pannenberg	52

a.	Jezus' leven is het medium waarin de Zoon van God zichzelf verwerkelijk	53
b.	Christologie maakt de band tussen Jezus' geschiedenis en christologische uitspraken inzichtelijk	54
c.	Het belang en de historiciteit van de opstanding	54
d.	De incarnatie en de juiste uitleg van wat incarnatie is	57
e.	Gods koningschap en de manier waarop mensen daaraan deelhebben	59
f.	Aantekeningen bij Pannenbergs interpretatie voor mijn eigen visie	61
3.	De interpretatie van Ingolf U. Dalferth	63
a.	Jezus van Nazareth is degene door wie God heil brengt voor alle mensen	64
b.	Christologie als ontvouwing van het kernthema van het christelijk geloof	65
c.	Dogma's zijn spreekregels die waarborgen dat God op een juiste manier ter sprake komt	67
d.	Jezus is het koninkrijk van God in persoon	71
e.	Het streven van mensen om God-gelijk te willen zijn	73
f.	Aantekeningen bij Dalferths interpretatie voor mijn eigen visie	74
4.	De interpretatie van Oliver Crisp	75
a.	De Zoon van God heeft in Jezus Christus de menselijke natuur aangenomen	76
b.	De kerkelijke traditie geeft de juiste context om de Schrift te lezen	77
c.	De God-mens Jezus Christus	77
d.	Jezus' betrokkenheid bij de uitverkiezing van mensen door God	85
e.	Meerdere incarnaties zijn mogelijk, maar niet waarschijnlijk	85
f.	De ethische relevantie van het denken van Crisp	87
g.	Aantekeningen bij Crisps interpretatie voor mijn eigen visie	87
5.	De interpretatie van Jan-Olav Henriksen	89
a.	Jezus is het vleesgeworden woord 'God'	90

b. Christologie met behulp van surplusfenomenen	91
c. Nieuwtestamentische getuigenissen als perspectieven op Jezus' identiteit	94
d. Jezus' impliciete theologie	96
e. De kerk als symbool van het koninkrijk van God	99
f. Jezus' kruisiging en opstanding zijn niet constitutief voor Jezus' identiteit	100
g. Aantekeningen bij Henriksens interpretatie voor mijn eigen visie	102
6. De interpretatie van Michael Welker	103
a. God heeft zich in Jezus Christus geopenbaard, middenin het leven	103
b. Een multicontextuele, pneumatologische christologie	105
c. Jezus multicontextueel	106
d. Het onderzoek naar de historische mens Jezus van Nazareth	107
e. De kracht van Gods Geest in de opstanding en het werk aan het koninkrijk	109
f. Aantekeningen bij Welkers interpretatie voor mijn eigen visie	111
7. Terugblik en vervolgstappen in het onderzoek	112

### **Hoofdstuk III. Disseminatie benutten volgens**

<b>Jacques Derrida</b>	115
1. Instrumenten om disseminatie te benutten in Guter Wille zur Macht (II)	118
a. Vooronderstellingen betwist waarmee eenheid wordt geconstrueerd	119
b. Aanleidingen voor en legitimiteit van gehanteerde grenzen overwogen	120
c. Onderzocht waarnaar woorden verwijzen	122
d. Evaluatie van Derrida's interpretatie van Heideggers Nietzsche	125
2. De disseminatie benutten in Béliers	126



a.	<i>Melancholie om de afstand tot discussiepartners te expliciteren</i>	127
b.	<i>Het eindeloos interpreteren van onleesbaarheid</i>	128
c.	<i>Het wegen van de lading van woorden en zinsgedeelten</i>	129
d.	<i>Wroeten onder zegels</i>	130
e.	<i>Het nagaan van contexten die de tekst bij de lezer oproept</i>	131
f.	<i>Evaluatie van Derrida's discussie met Gadamer in Béliers</i>	131
3.	<b>Terugblik en vervolgstappen in het onderzoek</b>	133
	 <b>Hoofdstuk IV. De zes interpretaties nader overwogen</b>	135
1.	<b>Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Kasper</b>	137
a.	<i>Kasper beperkt de interpretatie van de naam Jezus Christus</i>	138
b.	<i>Jezus' mens-zijn verschilt van dat van andere mensen</i>	142
c.	<i>Wat verstaat Kasper onder de kerk en wat onttrekt zich aan deze visie?</i>	144
d.	<i>Hoe vertegenwoordigen kerken Jezus op een goede manier?</i>	146
e.	<i>Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie</i>	151
2.	<b>Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Pannenberg</b>	152
a.	<i>Pluraliteit in Pannenberg's omgang met de incarnatie</i>	153
b.	<i>Beperking en mogelijkheden van pluraliteit in het begrip 'zelfonderscheiding'</i>	160
c.	<i>Kracht van pluraliteit in de erkenning van Jezus' messiasschap, opstanding en de notie van 'eschatos Adam'</i>	165
d.	<i>Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie</i>	171
3.	<b>Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Dalferth</b>	173
a.	<i>Dalferth's eenzijdige benadering van de Mythegroep doorbroken</i>	174
b.	<i>Kracht en zwakte van de 'eschatologische Gewijsheit'</i>	180
c.	<i>Het systematisch-theologisch uitdrukken van de zelfuitleg van God</i>	183

d. <i>De verbondenheid tussen God en mensen eenzijdig geïnterpreteerd</i>	189
e. <i>Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie</i>	190
4. <i>Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Crisp</i>	192
a. <i>Constructieve bijdragen aan de theologie</i>	193
b. <i>Het gezag van gezagsdragers in de kerkelijke traditie</i>	195
c. <i>De kostprijs van analytische helderheid in dogmatische vraagstukken</i>	199
d. <i>De zeggingskracht van Jezus, en de zeggingskracht van God in Jezus</i>	205
e. <i>Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie</i>	211
5. <i>Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Henriksen</i>	212
a. <i>Christologische surplusfenomenen als dreiging en kans</i>	213
b. <i>Jezus' uniciteit is de excessiviteit van zijn overgave aan God</i>	217
c. <i>Een gebrek aan ruimte voor raadselachtigheid maakt Henriksens interpretatiewijze eenzijdig</i>	223
d. <i>Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie</i>	231
6. <i>Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Welker</i>	232
a. <i>Wie is Jezus vandaag voor ons?</i>	233
b. <i>Grenzen aan contextualiteit?</i>	235
c. <i>Betrouwbare theologische kennis, die toch contextueel is</i>	240
d. <i>Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie</i>	253
7. <i>Evaluatie van het gebruik van Derrida's interpretatiewijze</i>	255

## **Hoofdstuk V. Mijn interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”**

1. <i>Inzicht in het eigen geloof is niet mogelijk zonder gesprek</i>	268
2. <i>Christelijke geloofsgemeenschappen staan midden in het debat over wie Jezus Christus is</i>	270
3. <i>Het christelijk geloof is een waagstuk</i>	272

4. Christologie ontstaat binnen contexten	277
<i>a. Postmoderne inzichten sluiten goed aan bij de christologie</i>	278
<i>b. Kaders voor contextuele christologische visies</i>	279
<i>c. Openheid voor het joodse geloof in de christologie</i>	281
5. Jezus Christus, de Zoon van God	281
<i>a. Wezenséén</i>	282
<i>b. De incarnatie</i>	284
<i>c. Het mens-zijn van Jezus en diens mogelijkheid tot zondigen</i>	286
<i>d. De omgang met het mens-zijn</i>	287
<i>e. De kerk als aards lichaam van Jezus</i>	290
<i>f. Geestkracht</i>	291
<i>g. Iconen</i>	292
Summary	295
Dankwoord	303
Bibliografie	305
Curriculum vitae	313

# Inleiding

## 1. Discussie: vruchtbaar en risicovol

In de wereldwijde christelijke geloofsgemeenschap is het mogelijk om het geloof in Jezus Christus op verschillende manieren te beleven en vorm te geven. Mijn geloof is van jongs af gevormd binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, in een stroming die gerekend werd tot het midden van die kerk. Ook geloofsgesprekken met christenen uit andere christelijke tradities en met niet-christenen hebben mij gevormd in mijn geloof. In die gesprekken groeide mijn inzicht dat het mogelijk was om het geloof op heel andere manieren te beleven en te doordenken dan ik tot dan toe deed. Enerzijds gebeurde dat als geloofsopvattingen die voor mij als vanzelfsprekend golden, door een ander werden betwist. Dat bracht me in verlegenheid als ik geen alternatieven had, maar gaf nieuwe kansen als ik ontdekte dat iets waarmee ik in mijn geloof worstelde, ook op een andere manier kon worden gezien. Anderzijds gebeurde het als een ander me vertelde over een vorm van geloofsbeleving waarmee ik tot dan toe onbekend was. Soms vond ik daarin waardevolle aanvullingen voor mijn geloof, soms leverde het ook verwondering op dat het geloof zo anders beleefd kon worden dan ik het zelf beleefde.

Deze kans om te reflecteren op het eigen geloof is zowel vruchtbaar als risicovol. Vruchtbaar is dat de vorming en beleving van het geloof in gesprek kunnen worden gedeeld met anderen; ze zijn dan niet langer een individuele aangelegenheid van één gelovige of één geloofstraditie. Dat biedt mogelijkheden om in verbondenheid met anderen en over verschillen heen het geloof te ontwikkelen en hierover na te denken. Het risico is dat door deze reflectie het geloof zodanig verandert dat men het gevoel krijgt het te verliezen.

In dit onderzoek zoek ik de discussie over de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”. In de christelijke geloofsgemeenschappen waarvan

ik sinds 2004 predikant ben geweest, verschillen mensen van inzicht over deze uitspraak. Sommigen beschouwen Jezus als de Zoon van God en vinden dit feit van cruciale betekenis voor het geloof en het leven. Anderen wijzen de uitspraak af, omdat ze erin horen dat aan Jezus bovenmenselijke kwaliteiten worden toegeschreven. Dat strookt niet met hun overtuiging dat Jezus een mens als ieder ander mens is geweest. Weer anderen hebben hun interpretatie van deze uitspraak niet zo scherp bepaald en kunnen zich in beide standpunten verplaatsen. Zelf behoor ik tot de laatste groep. De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” geeft naar mijn idee de unieke verbondenheid tussen Jezus en God weer waaraan de christelijke gemeenschap haar identiteit ontleent. Tegelijk stel ik me die unieke verbondenheid niet voor als een bovenmenselijke kwaliteit van Jezus.

Dit onderzoek heeft twee doelen. Ten eerste wil ik mijn eigen interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” scherper verwoorden in discussie met anderen. Ten tweede wil ik in deze discussies verschillen van inzicht die over deze uitspraak bestaan als kans benutten. Ik wil deze pluraliteit niet gebruiken als achtergrond waartegen ik beargumenteer waarom mijn eigen interpretatie de juiste is, maar als open ruimte waarin iedere gelovige tot eigen inzichten kan komen.

Als opstap naar het onderzoek zet ik uiteen hoe men in de vroege kerk de Bijbelse uitspraak interpreteerde dat Jezus de Zoon van God is. Kennis hiervan helpt om verwijzingen van theologen naar deze eerste interpretaties te begrijpen en geeft inzicht in de dynamiek die ontstond rond deze uitspraak.

Vervolgens ga ik in discussie met hedendaagse systematisch theologen voor wie de uitspraak dat Jezus de Zoon van God is christologisch van betekenis is. Dat doe ik in drie stappen. Eerst probeer ik hun positie zo goed mogelijk te begrijpen. Hiervoor gebruik ik een hermeneutische interpretatiewijze die ik ontleen aan Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Vervolgens breng ik mijn verschil van inzicht met hen zo nauwkeurig mogelijk onder woorden. Daarvoor gebruik ik een interpretatiewijze die ik ontleen aan Jacques Derrida (1930-2004). Tot slot geef ik mijn eigen interpretatie weer en de wijze waarop die openstaat voor inzichten van anderen.

## 2. De vroegchristelijke interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”

Tijdens de eerste oecumenische concilies van de wereldkerk bepaalde men hoe de Bijbelse uitspraak “Jezus is de Zoon van God” moest worden geïnterpreteerd. De basisregel hiervoor formuleerde men op het concilie van Nicea (325):

Wij geloven in één Heer Jezus Christus, de Zoon van God, die wezenséén is met de Vader.<sup>1</sup>

Men onderstreepte hiermee dat Jezus op geen enkele wijze ondergeschikt is aan God. Vervolgens ontstond een discussie over het mens-zijn van Jezus. Hoe moest dat worden begrepen? Is Jezus een God, een halfgod, of een mens als wij? In deze discussie loopt de spanning steeds hoger op, met name rond de vraag hoe Jezus zowel de Zoon van God kan zijn als wezensgelijk aan mensen. Jezus’ God-zijn leidt er toch toe dat hij minder menselijk is dan andere mensen? Moet wellicht het mens-zijn van Jezus op enige afstand van zijn God-zijn gedacht worden, zodat het God-zijn van Jezus zijn mens-zijn niet kan beïnvloeden? Maar hoe is dan de eenheid van Jezus’ persoon nog te begrijpen?

In Alexandrië en Antiochië, twee van de belangrijkste centra van het christendom, komt men tot een verschillende oplossing voor dit probleem.<sup>2</sup> Dat leidt tot strijd. Cyrillus van Alexandrië (circa 378-444) gaat uit van de eenheid in Jezus Christus. Jezus is het mens-geworden Woord van God. Het is voor mensen niet mogelijk om een scheiding aan te brengen tussen Jezus’ God-zijn enerzijds en zijn mens-zijn anderzijds. Wie dit toch doet, splijt wie Jezus Christus is. Zeker is dat met de mens-wording geen half-God is ontstaan, want in Johannes 1:14 staat duidelijk beschreven dat God mens is geworden. Er is geen God-menselijke mengverhouding ontstaan. De mens-wording is het

<sup>1</sup> Ik concentreer me in mijn weergave van de geloofsformule van Nicea op wat wordt gesteld over de persoon van Jezus Christus. De Griekse tekst van dit gedeelte luidt: “Πιστεύομεν (...) εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, (...) ὁμοούσιον τῷ πατρὶ”. Uit: Karl Heinz Ohlig, *Christologie I* (Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1989), 45.

<sup>2</sup> Ik baseer me in het volgende op de weergave van de ontwikkelingen in Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1982), 605-10, 652-764.

best te denken als de aanname van een menselijke natuur door God. Na deze aanname is dit mens-zijn zo wezenlijk één geworden met God, dat sprake is van één persoon. Slechts in gedachten is het God- en mens-zijn van Jezus van elkaar te onderscheiden.

Nestorius (circa 381-451), de bisschop van Constantinopel (428-431), staat in de Antiocheense traditie. Hij wil de eenheid van Jezus Christus zo weergeven dat daarin het onderscheid tussen diens God- en mens-zijn is verdisconteerd. Wie dat niet doet, doet Jezus' volledig mens-zijn tekort. Nestorius stelt zich het God- en mens-zijn van Jezus voor als twee verschillende personen (*hypostasen*). Als Zoon van God is Jezus de tweede persoon van de drie-eenheid, als mens is hij een menselijke persoon. Beide personen hebben ieder een eigen gestalte, een eigen gelaat (*prosopon*). In de gestalte van Jezus Christus komen deze twee personen samen en zijn zij tot een hechte eenheid verbonden.

De discussie loopt uit de hand als Nestorius in 431 wordt verketterd, zonder dat de vragen die hij opwerpt afdoende worden beantwoord. Het blijft onhelder hoe kan worden gesproken van een volledig mens-zijn van Jezus, als dit mens-zijn wordt beschouwd als een natuur die door God is aangenomen. De volledigheid van die menselijke natuur wordt immers aangetast door de goddelijke natuur waarvan ze een deel geworden is. In de periode na deze breuk probeert men elkaar te vinden. Voor de Antiocheense zijde is het daarbij van belang dat Jezus zowel volledig God is, als volledig mens. Van Alexandrijnse kant is van belang dat het subject van Jezus de mensgeworden Zoon van God is.

Paus Leo I (400-461, paus van 440-461) komt al voor zijn pontificaat in aanraking met deze theologische strijd. Hij is in 430 de pauselijke gezant die voor paus Celestinus I de positie van Nestorius in kaart brengt. Als Leo I in 440 zelf paus wordt, probeert hij de conflictpartners te verzoenen. Hij zoekt woorden voor een geloofsbelijdenis waarin enerzijds Jezus' volledig God- en mens-zijn ondubbelzinnig wordt gesteld en anderzijds wordt uitgesproken dat Jezus één persoon is. Deze geloofsbelijdenis wordt op het concilie van Chalcedon (451) geformuleerd. Op dit concilie stelt men dat christenen geloven in een en dezelfde Zoon, Jezus Christus, de Heer, die volmaakt is in God-zijn en in mens-zijn. Hij is waarlijk God en waarlijk mens, we-

zenséén met de Vader wat betreft zijn God-zijn en met mensen wat betreft zijn mens-zijn. De enige uitzondering hierop vormt de zondigheid, Jezus is zonder zonde.<sup>3</sup> Deze ene en dezelfde Christus, Zoon en Heer, is eengeboren in twee naturen. Deze naturen bestaan onvermengd, onveranderd, ongedeeld en ongescheiden samen in één persoon.<sup>4</sup>

Men slaagt er niet in om hiermee de eenheid van de kerk geheel te herstellen. Daarvoor is de spanning te hoog opgelopen. Een aantal christenen vindt dat ook in de formule van Chalcedon te zeer een scheiding wordt aangebracht in de ene Jezus Christus. Dit zal de kerk verdelen. Deze verdeeldheid is echter de deelnemers aan het concilie van Chalcedon niet aan te rekenen.<sup>5</sup>

Stukken uit het archief van de rooms-katholieke kerk over de gang van zaken rond het concilie van Chalcedon maken goed inzichtelijk

<sup>3</sup> Ik beperk me in mijn weergave van de geloofsformule van Chalcedon tot wat wordt gesteld over het Zoon van God-zijn en het mens-zijn van Jezus. De Griekse en Latijnse tekst van dit gedeelte luiden: “ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι θεὸν ἀληθῶς καὶ ἀνθρώπον ἀληθῶς (...) ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ‘κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας’”, “unum eundemque confiteri filium dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus eundem perfectum in deitate eundem perfectum in huminitate dem vere et hominem vere (...) consubstantialem patri secundum deitatem et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem ‘per omnia nobis similem absque peccato’”. Het afsluitende citaat is afkomstig uit Hebreëen 4 vers 15. Informatie uit Ohlig, *Christologie I*, 54.

<sup>4</sup> De Griekse en Latijnse vertaling van dit gedeelte luiden: “ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως γνωριζόμενον οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης”, “unum eundemque Christum filium dominum unigenitum in duabis naturis inconfuse immutabiliter indivise inseparabiliter agnoscendum nusquam sublata differentia naturam propter unionem magis salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente”. Uit: Ohlig, *Christologie I*, 55, cursivering Ohlig.

<sup>5</sup> Grillmeier heeft me ervan overtuigd dat de deelnemers hebben geprobeerd om in de opgelopen spanningen zo goed mogelijk de eenheid van de kerk te bewaren (Grillmeier, *Jesus Christus I*, 760-61). Tegen deze visie pleit dat Nestorius niet wordt gerehabiliteerd. Grillmeier stelt wel een rehabilitatie voor, op grond van het argument dat de standpunten waarop Nestorius is veroordeeld deels onterecht aan hem zijn toegeschreven en deels door hem werden ingenomen doordat hij wel scherp de vragen zag die de incarnatie opwierp, maar niet de mogelijkheden had om ze op te lossen. Dit maakt de veroordeling van Nestorius onterecht en maakt het ook aannemelijk dat hij, met de juiste steun of de juiste inzichten, Chalcedon had kunnen onderschrijven. Ik deel ook deze visie van Grillmeier (Grillmeier, *Jesus Christus I*, 660, 665, 707-26).



hoe men destijds alle registers van de geloofsdoordenking opentrok om te komen tot een breed gedeelde consensus over Jezus' Zoon van God-zijn. Het ging hard tegen hard in de geloofstwisten die ontstonden. Over en weer werden mensen verketterd, er vielen doden. Men ging over grenzen om elkaar van eigen inzichten te overtuigen. Ik vind het leerzaam om daarvan kennis te nemen. Het leert me hoe hoog geloofstwisten kunnen oplopen en hoe bepalend daarin de rol is van de conceptualiteit van het denken waarmee gelovigen hun geloof doordenken. Ook ben ik gaan inzien welk het effect het aanhangen of verwerpen van bepaalde geloofsinterpretaties heeft op een geloofsgemeenschap. Geloofsinterpretaties werken verbindend als ze inzichtelijk maken dat verschillende interpretaties van het geloof onderling verbonden zijn. Ze werken uitsluitend als ze dit inzicht verduisteren. Deze inzichten neem ik mee in de zoektocht naar mijn eigen interpretatie van de uitspraak "Jezus is de Zoon van God".

Wel realiseer ik me dat men sinds 451 anders is gaan denken over wat personen zijn, wat God-zijn en wat mens-zijn is, wat natuur is en hoe naturen zich al dan niet kunnen verenigen. De cruciale begrippen waarmee men ten tijde van Chalcedon uitwerkt hoe het waarlijk God-en mens-zijn van Jezus moet worden gedacht, zijn ontleend aan een begrippenstelsel dat in deze tijd niet meer wordt gebruikt.

Het gevolg hiervan is dat de formule van Chalcedon in deze tijd anders klinkt dan ze ten tijde van het concilie van Chalcedon heeft geklonken. Wie deze formule in deze tijd zou willen onderschrijven, moet eerst uiteenzetten hoe hij haar interpreteert in het huidige begrippenstelsel. Dat is nog niet eenvoudig. De formule van Chalcedon is lastig te interpreteren omdat de begrippen waarmee deze destijds tot stand is gekomen geen coherent begrippenstelsel vormen. De formule kwam tot stand in een discussie tussen Grieks- en Latijnsprekende gesprekspartners, die de kerk in verschillende regio's gestalte gaven. Ieder verwoordde daar op een eigen manier het geloof, in het taalgebied van die regio en in relatie tot de plaatselijke geloofsvragen. De inhoud van belangrijke begrippen die men gebruikte bij de geloofsverwoording liep daardoor uiteen. Niet alleen doordat men niet dezelfde taal sprak, maar ook doordat vergelijkbare begrippen in verschillende talen niet helemaal hetzelfde betekenden. Inhoudelijke verschillen tussen bijvoorbeeld het Latijnse 'persona'- en het Griekse

‘hypostase’-begrip problematiseren een eenduidige lezing van de formule van Chalcedon. In het cruciale onderscheid tussen ‘persoon’ en ‘natuur’ klinken daardoor zowel het Griekse ‘physis’, ‘hypostase’ en ‘prosopon’ mee als het Latijnse ‘natura’, ‘persona’ en ‘substantia’. Het gevolg hiervan is dat zelfs in een uiterst zorgvuldige analyse van de formule van Chalcedon de betekenis ervan niet volstrekt eenduidig kan worden weergegeven.

### 3. Opzet van het onderzoek

In dit onderzoek wil ik in discussie met hedendaagse christologen komen tot een eigen interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”. Daarom gebruik ik de ontstaansgeschiedenis van de formule van Chalcedon slechts voor zover ze een rol speelt bij de christologische interpretaties van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”. Van zes systematische theologen onderzoek ik hoe zij de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” interpreteren. Ik doe dat in vijf stappen. In elk hoofdstuk behandel ik één stap.

De eerste stap ontleen ik aan Hans-Georg Gadamer. Hij geeft in zijn hoofdwerk *Wahrheit und Methode* (1960) een theorie van begripsvorming. Gadamer stelt dat wie zich een begrip vormt van een bepaald onderwerp, dat doet in discussie met anderen. De manieren waarop anderen het onderwerp weergeven, dragen bij aan het eigen inzicht in het onderwerp. In het eerste hoofdstuk van dit onderzoek geef ik Gadamers theorie weer. In het tweede hoofdstuk onderzoek ik op basis hiervan de zes interpretaties van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”. De derde stap ontleen ik aan Jacques Derrida. Derrida toont aan dat er veel meer mogelijkheden zijn om onderwerpen te interpreteren dan Gadamer poneert. Hij stelt daarmee Gadamers theorie van begripsvorming ter discussie. In het derde hoofdstuk van dit onderzoek geef ik weer hoe Derrida dit doet. Ik ontleen hieraan een eigen werkwijze om de onderzochte benaderingen van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” op nieuwe manieren te kunnen interpreteren. In het vierde hoofdstuk gebruik ik deze werkwijze om mijn verschil van inzicht met de zes systematisch theologen zo goed mogelijk onder woorden te brengen. In het vijfde hoofdstuk van dit onderzoek werk ik uit hoe ik de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” interpreteer en

op welke wijze deze interpretatie openstaat voor alternatieve inzichten.

De zes geselecteerde theologen voor dit onderzoek kies ik om twee redenen. Allereerst wil ik in kort bestek een goed beeld krijgen van het huidige debat over de persoon van Jezus Christus, het christologische debat. Daarom kies ik drie systematische theologen die daarin een invloedrijke plaats innemen, te weten Kasper, Pannenberg en Dalferth. Walter Kasper schrijft zijn christologie vanuit de rooms-katholieke traditie, en vanuit de grondgedachte dat het getuigenis van het Nieuwe Testament alleen goed begrepen kan worden in een kerkelijke gemeenschap. Omdat mijn eigen wortels protestants zijn, en het vertrekpunt voor mijn vraagstelling ligt in de kerkelijke gemeenschap, is Kaspers visie voor mij verrijkend. Wolfhart Pannenberg ontwikkelt zijn christologische interpretaties in discussie met de filosofie en de geschiedwetenschappen. Omdat ik in dit onderzoek vanuit mijn geloof de discussie zoek met de wetenschap, is Pannenberg voor mij een belangrijke gesprekspartner. Ingolf U. Dalferth geeft met zijn christologie een invloedrijke analytisch-theologische bijdrage aan het debat over de persoon van Jezus Christus, waarin hij de spreekregels voor dit debat uiteenzet. Zijn visie helpt me om mijn eigen blik op de analytische kant van de christologische discussie te ontwikkelen.

Naast deze gevestigde namen kies ik ervoor mijn blik op het debat te verruimen met twee christologen die daarin een alternatief geluid laten horen: Crisp en Henriksen. Oliver Crisp sluit met zijn analytisch theologische bijdragen aan bij de klassieke visie dat in Jezus de tweede persoon van de drie-eenheid de menselijke natuur heeft aangenomen, en werkt uit waarom deze visie niet strijdig hoeft te zijn met hedendaagse opvattingen. Crisps bijdragen helpen me om mijn eigen verhouding te ontwikkelen tot leerstellige thema's uit de klassieke theologie over de persoon van Jezus Christus. Jan-Olav Henriksen ontwikkelt als een van de eersten een manier om postmoderne inzichten te verbinden met de christologie. De manier waarop hij dat doet is waardevol voor me bij het ontwikkelen van mijn eigen visie op de rol van postmoderne inzichten in de christologie.

De laatste theoloog die ik koos, is Welker. Zijn christologische hoofdwerk verscheen in 2012, ik leerde het kennen tijdens mijn onderzoek. Uitgaande van het inzicht dat iedere theologie contextueel

is, komt Michael Welker tot een christologie waarin hij resultaten uit het onderzoek naar de historische Jezus verbindt met dogmatische inzichten en geloofservaringen die mensen in de huidige tijd opdoen in christelijke geloofsgemeenschappen. In discussie met hem kan ik mijn blik op de contextualiteit van de christologie scherpen, en op de rol van de historische Jezus en geloofservaringen daarin. In dit onderzoek concentreer ik me op het christologische hoofdwerk van elk van de theologen.

Het zou de tekst van dit onderzoek onnodig ingewikkeld maken als ik in beschrijvingen steeds met “zij of hij” naar een actor verwijs. Daarom heb ik steeds gekozen voor de mannelijke vorm. Dit maakt de tekst echter eenduidiger dan bedoeld. Op de plaats waar ‘hij’ is gebruikt, is dikwijls met evenveel recht ‘zij’ te lezen.



## Hoofdstuk I

# Begripsvorming volgens Hans-Georg Gadamer

In 1960 verschijnt *Wahrheit und Methode*, het hoofdwerk van Hans-Georg Gadamer. Gadamer is dan zestig jaar oud en werkt al ruim twintig jaar als hoogleraar in de filosofie in Duitsland. Hij begint als filoloog, als onderzoeker van filosofische teksten van met name antieke denkers als Plato. Tijdens zijn studie raakt hij onder de indruk van het denken van Edmund Husserl (1859-1938) en Martin Heidegger (1889-1976). In *Wahrheit und Methode* richt Gadamer zich op het fenomeen van het *Verstehen*, op wat er gebeurt als mensen processen, onderwerpen en teksten proberen te verstaan, te begrijpen.<sup>1</sup> Gadamer bestudeert hiervoor verstaansprocessen in de natuurwetenschappen, de geschiedwetenschap, de kunst, de ethiek, de rechtswetenschap, de theologie en in verschillende perioden in de filosofie. Op grond hiervan ontwerpt hij zijn eigen theorie van het verstaansproces, die ik in dit hoofdstuk uiteenzet. De begrippen die Gadamer gebruikt, staan in de theoriebeschrijving cursief gedrukt.

### 1. Hermeneutische speelruimte

Wie zich gedachten over een onderwerp vormt, beoefent een werkwijze die Gadamer beschrijft als hermeneutische speculatieve dialectiek.<sup>2</sup> Het woord ‘speculatief’ komt van het Latijnse woord voor ‘spiegel’, ‘speculum’. Een denker probeert, net als een spiegel, tot een zo goed mogelijke weergave te komen van het onderwerp (*Subjekt*, *Sache*) waarover hij zich zijn gedachten vormt.<sup>3</sup> Daarbij tracht hij idea-

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*.

<sup>2</sup> *Auflage. Durch einen Nachtrag erweitert* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965), XXV.

<sup>3</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 439-43.

liter te komen tot een weergave die volledig gelijk is aan het onderwerp, hoewel hij daarin nooit zal slagen. Dat doet hij niet alleen, maar in samenspel met anderen. Gadamer beschrijft de ruimte waarin deze gedachtevorming plaatsvindt als een speelruimte (*Spielraum*) waarin spelers zich tot elkaar verhouden.<sup>4</sup> Elke denker die zich over een onderwerp gedachten vormt, verhoudt zich tot andere spelers die dat ook doen, of eerder hebben gedaan. In het samenspel tussen de spelers worden de onderwerpen door hen weergegeven, gerepresenteerd. Om dit proces te verduidelijken, trekt Gadamer een parallel met de manier waarop in de kunst de werkelijkheid wordt weergegeven (*dar-gestellt*).<sup>5</sup> Een kunstwerk biedt toeschouwers een nieuwe kijk op onderwerpen die het representeert. De basis daarvan ligt niet in de subjectiviteit van de kunstenaar, maar in diens interactie met collega-kunstenaars. Daarin ontstaan kunstwerken waarin onderwerpen op een nieuwe manier worden belicht.<sup>6</sup> Brengt bijvoorbeeld een dichter te veel zijn eigen subjectiviteit in tijdens het dichten, dan beperkt dit de mogelijkheden van de toeschouwer om zich door diens gedichten te laten vormen. Pas wanneer de spelers in de overgave aan het spel hun eigen identiteit verliezen en zich volledig richten op wat zij willen representeren wordt het spel een werkelijkheid die losstaat van de werkelijkheid erbuiten. Dan ontstaat datgene wat bij het toneel de

<sup>3</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 441-42. In dit tekstgedeelte gebruikt Gadamer het Latijnse woord *Subjekt*, elders gebruikt hij het Duitse woord *Sache*. Met het woord *Subjekt* verwijst Gadamer instemmend naar de manier waarop Hegel de speculatieve verhouding beschrijft die een onderzoeker in zijn denken aangaat met het onderwerp van diens onderzoek. Dit onderwerp wordt volgens Hegel nooit een object van onderzoek, omdat het zich altijd aan de bepalingen van de onderzoeker onttrekt. Het enige dat de onderzoeker kan doen is zich er rekenschap van geven dat zijn beschrijvingen van dit onderwerp altijd tekortschieten en zijn aandacht te blijven richten op de momenten waarop hij in zijn onderzoek op dit tekort stuit.

<sup>4</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 97-105. "Spielraum" 102.

<sup>5</sup> Erster Teil, II. Het wezen van het spel is volgens Gadamer "Selbstdarstellung" (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 103). Vertaler Wildschut merkt terecht op dat het woord 'Darstellung' in het Duits zeer gangbaar is in allerlei verschillende contexten, waarbij men in het Nederlands telkens een ander vertalend woord zou kiezen (in: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vert. Mark Wildschut (Nijmegen: Vantilt, 2014), 113). Gadamer zelf connoteert 'Darstellung' als volgt: "Aus allen diesen Überlegungen rechtfertigt sich, die Seinsweise der Kunst insgesamt durch den Begriff der Darstellung, der Spiel wie Bild, Kommunion wie Repräsentation in gleicher Weise umfaßt, zu charakterisieren." (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 103, 144, cursivering origineel).

<sup>6</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Erster Teil, II, 1, b.

vierde wand wordt genoemd. Het spel is een vormende creatie (*Gebilde*) geworden, een werk dat onafhankelijk bestaat van wat spelers uitbeelden en dat in nieuwe contexten en tijden opnieuw kan worden opgevoerd.<sup>8</sup> Toeschouwers kunnen zich met deze vormende creatie verbinden door zich er volledig aan over te geven en er hun eigen identiteit in te verliezen.<sup>9</sup> Wie dat doet ervaart een gemeenschappelijkheid met de vormende creatie, die Gadamer typeert met het woord communie (*Kommunion*).<sup>10</sup>

Gadamer ziet deze vorm van kunstzinnige representatie niet alleen werkzaam in het toneelspel, maar ook in de dicht-, muziek-, schilder-, en beeldhouwkunst en in de literatuur.<sup>11</sup> Dergelijke representaties ontstijgen die van het spiegelbeeld, omdat de manier waarop onderwerpen in vormende creaties worden afgebeeld iets toevoegt. De vormende creaties zijn niet slechts een weerspiegeling van onderwerpen, maar vormen er op zichzelf staande representaties van, die er nieuw licht op werpen.<sup>12</sup> Iedereen die zelf een dergelijke representatie van een onderwerp wil maken, ontkomt er niet aan zich te verhouden tot anderen die dat voor hem deden. Dat geldt voor een filosoof evenzeer als voor een kunstenaar. Beiden hebben de vraag te beantwoorden hoe zij de manieren wegen waarop voorgangers en collega's deze onderwerpen hebben belicht.<sup>13</sup>

## 2. Een toeschouwer die zich aangesproken voelt

Wie zelf een onderwerp wil belichten, begint als toeschouwer die zich aangesproken voelt door manieren waarop dit eerder is gedaan.<sup>14</sup> Dit gevoel ontstaat niet op basis van argumenten, maar op basis van de

<sup>7</sup> Wildschut vertaalt *Gebilde* met “artistiek stuk”, om Gadamer's connotatie van het begrip door de kunst te bewaren (Gadamer, *Waarheid en Methode*, 115). Ik doe in mijn vertaling hetzelfde, maar breng tegelijkertijd ook de verbinding tussen *Gebilde* en het Duitse *Bildung* (vorming, zie Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 7-16) tot uitdrukking.

<sup>8</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 104-07 en de verdere paragraaf b van Erster Teil, II, 1.

<sup>9</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 120-22.

<sup>10</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 126.

<sup>11</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 105.

<sup>12</sup> Gadamer spreekt over een “Zuwachs an Sein” en een “Seinsvorgang”, in Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 133-37, 144.

<sup>13</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 161, Erster Teil, II, 2, d.

<sup>14</sup> Dat geldt zowel voor kunstenaars (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 120-21), als voor geesteswetenschappers (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 266).



traditie waarin men staat. De manieren waarop een onderwerp daarin wordt belicht worden door mensen als herkenbaar ervaren. Ze maken zich deze manieren op een onkritische manier eigen.<sup>15</sup> Wanneer iemand vervolgens kritisch wil onderzoeken hoe een onderwerp in een traditie wordt belicht, heeft hij al voor hij zijn onderzoek begint een mening over hoe dit wordt gedaan. Gadamer noemt deze meningen vooroordelen (*Vorurteile*). Ze berusten niet op argumenten, maar vormen de basis om in discussie met de traditie tot gegronde oordelen te komen.<sup>16</sup> De onderzoeker houdt tijdens de discussie zijn aandacht gericht op het onderwerp dat hij wil belichten. In discussie met onderzoekers uit de traditie krijgt hij nieuwe indrukken over de manier waarop zij dit onderwerp weergeven. Aan de hand hiervan komt hij tot een voorlopig ontwerp (*Vorentwurf*) van de visie die in de traditie op dit onderwerp bestaat. Dit voorlopige ontwerp stelt hij voortdurend bij op basis van nieuwe indrukken die hij opdoet. Op deze wijze vergroot hij zijn inzicht in hoe het onderwerp in de traditie wordt belicht. Tegelijkertijd wordt hij zich bewust van zijn eigen voorverstaan (*Vorverständnis*), van de vooroordelen waarmee hij de traditie tegemoet treedt.<sup>17</sup> In deze interactie vormt zich de vraag (*Frage*) die de onderzoeker heeft bij de manieren waarop het onderwerp in de traditie wordt weergegeven.<sup>18</sup> Voor de vorming van deze vraag geldt hetzelfde als voor het ontstaan van een vormende creatie. De vraag komt niet op vanuit de subjectiviteit van de onderzoeker, ze komt op in de wisselwerking (*Ineinanderspiel*)<sup>19</sup> tussen onderzoeker en traditie. De onderzoeker geeft zich over aan deze wisselwerking en onderzoekt in hoeverre de traditie hem eigen is en vreemd blijft.<sup>20</sup>

### 3. Horizonten ontdekken

De onderzoeker wordt zich er in de wisselwerking met de traditie van bewust dat iedere onderzoeker het onderwerp belicht in een bepaalde situatie. Ieder geeft het onderwerp weer binnen een horizon (*Hori-*

---

<sup>15</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 265.

<sup>16</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 251-52, 254-55, 261.

<sup>17</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 251, 254, "Vorverständnis" 252-53.

<sup>18</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 253, 277-78.

<sup>19</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 277.

<sup>20</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 264-66, met name 266.

zont), die samenhangt met het standpunt van waaruit hij de zaak beziet.<sup>21</sup> Enerzijds is deze horizon noodzakelijk begrensd, omdat vanuit één standpunt een onderwerp nooit geheel valt te overzien. Anderzijds is hij, juist doordat hij altijd in wisselwerking met anderen ontstaat, open voor andermans inzichten. De onderzoeker verplaatst zich vanuit zijn eigen horizon in de horizons van andere onderzoekers om zodoende zijn eigen inzicht in het onderwerp te verruimen.<sup>22</sup> De voorwaarde hiervoor is dat het mogelijk is om te begrijpen wat een ander over een onderwerp zegt. Het moet, met andere woorden, mogelijk zijn dat horizons versmelten met elkaar. Deze horizonversmelting (*Horizontverschmelzung*<sup>23</sup>) beschouwt Gadamer als het vermogen van de taal, het spreken (*Sprache*).<sup>24</sup> De taal stelt mensen in staat om elkaar te begrijpen over onderwerpen, al spreken ze hierover vanuit verschillende situaties. In deze weergave van Gadamer's theorie van begripsvorming laat ik zijn denken over de taal en het spreken rusten, omdat ik me concentreer op het proces van begripsvorming zelf.

#### 4. De werkingsgeschiedenis

De onderzoeker verplaatst zich in de horizons waarbinnen anderen het onderwerp hebben weergegeven dat hij wil weergeven om te onderzoeken wat hierin van toepassing is op zijn eigen situatie. Gadamer beschrijft dit proces met een parallel naar de rechtspraak. Zoals een rechter per situatie bepaalt hoe een wet concreet moet worden toegepast, zo bepaalt een onderzoeker wat in zijn situatie van toepassing is van de manieren waarop anderen het onderwerp belichten. Cruciaal daarbij is voor Gadamer dat elke keer dat een wet wordt toegepast, die wet zelf op een nieuwe manier inzichtelijk wordt. Er ontstaat jurisprudentie, een geschiedenis van gerechtelijke uitspraken waarin

---

<sup>21</sup> “Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, daß sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt. Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des *Horizontes*. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkte aus sichtbar ist.” Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 286.

<sup>22</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 286-89.

<sup>23</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 289-90.

<sup>24</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 359-60. Gadamer geeft zijn theorie over de *Sprache* weer in het derde deel van dit boek.

deze wet van toepassing is. Deze jurisprudentie maakt inzichtelijk dat het toepassen van een wet meer is dan het toepassen van een regel. Het vergt ook een interpretatie van enerzijds de situatie waarin de wet van toepassing is en anderzijds de wet zelf. In de jurisprudentie wordt de betekenis van de wet pas ten volle zichtbaar.<sup>25</sup>

Op eenzelfde manier als een rechter per concreet geval vaststelt hoe een wet moet worden toegepast, stelt een onderzoeker vast wat in zijn concrete situatie van toepassing is van de manieren waarop anderen het onderwerp belichten waarnaar hij onderzoek doet. De verschillende manieren waarop het onderwerp wordt belicht vormen samen een geschiedenis, die door Gadamer de werkingsgeschiedenis (*Wirkungsgeschichte*) wordt genoemd. Hierin wordt zichtbaar op welke wijze het onderwerp door de geschiedenis heen is gerepresenteerd en dat de geschiedenis, waarvan ook de onderzoeker zelf deel uitmaakt, van invloed is op deze representaties.<sup>26</sup>

Het bewustzijn van deze werkingsgeschiedenis noemt Gadamer het werkingshistorisch bewustzijn (*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*).<sup>27</sup> Wie zich ervan bewust is dat de belichting van onderwerpen altijd plaatsvindt in een werkingsgeschiedenis waarvan hij ook zelf deel uitmaakt, weet dat de wetenschap nooit is afgesloten. Nieuwe onderzoekers kunnen ontdekken dat de manier waarop onderwerpen door voorgangers zijn gerepresenteerd, niet strookt met eigen ervaringen. Zij kunnen in discussie met hun voorgangers komen tot nieuwe weergaven van het onderwerp, die als vormende creaties deel zullen uitmaken van de voortgaande werkingsgeschiedenis van het

---

<sup>25</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 308. Gadamer illustreert hetzelfde principe ook aan de hand van de manier waarop Bijbelteksten worden uitgelegd in geloofsgemeenschappen, de manier waarop mensen zich ambachtswerk eigen maken en de manier waarop mensen zich in hun ethische handelen oriënteren aan ethische teksten. De beweging die Gadamer schetst is steeds dat iemand in zijn concrete handelingssituatie op een zodanige manier komt tot een toepassing van het algemene, dat het algemene op nieuwe manieren verschijnt en op andere manieren inzichtelijk wordt (Zweiter Teil, II, 2, b en c).

<sup>26</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 283 en Zweiter Teil, II, 1, d. De vertaling ontleen ik aan Wildschut (Gadamer, *Waarheid en Methode*, 287).

<sup>27</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 286, 324, 343-44. De vertaling ontleen ik aan Wildschut (Gadamer, *Waarheid en Methode*, 326).

onderwerp.<sup>28</sup> Wie zich bewust is van deze werkingshistorie, weet dat het nooit mogelijk zal zijn om een onderwerp volledig weer te geven. Het is slechts mogelijk het te belichten vanaf diverse standpunten en in diverse situaties.

## 5. De openheid van de werkingsgeschiedenis

Op het moment dat iemand de ervaring opdoet dat hij de manier niet meer kan navolgen waarop voorgangers over bepaalde zaken dachten, wordt de openheid van de werkingsgeschiedenis zichtbaar. Onderzocht zal moeten worden in welke zin de gedachten van voorgangers niet meer na te volgen zijn en wat een goede nieuwe weergave kan zijn. Dit onderzoek begint met een goede vraagstelling. Die richt zich op het gebied waar de ervaring van de onderzoeker uiteenloopt met de manier waarop zijn voorgangers het onderwerp belichten. De vraagstelling is zowel begrensd als open. Begrensd wordt ze door haar horizon (*Fragehorizont*), waarin een aantal zaken als bekend worden verondersteld. Daarmee wordt de vraag afgebakend tot wat werkelijk ter discussie staat. Open is ze in de richting waarin de antwoorden nog niet zijn te geven. Gadamer noemt deze richting de richtingszin, het richtingsgevoel (*Richtungssinn*) van de vraag.<sup>29</sup> Hier moet sprake zijn van echte openheid, in de zin dat werkelijk niet is te beslissen wat het goede antwoord op de vraagstelling is. De onderzoeker stelt de vraag in alle openheid en blijft, gericht op deze openheid, doorvragen tot hij zijn vraag zo scherp afgebakend mogelijk kan stellen.<sup>30</sup> Deze werkwijze om te komen tot waarheidsvinding ontleent Gadamer aan de socratisch-platoonse dialectiek.<sup>31</sup> Plato beschrijft dat Socrates, als

<sup>28</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 335-42. Gadamer gebruikt het begrip 'Gebilde' hier niet. Naar mijn oordeel refereert hij in de volgende zin aan een 'Gebilde', zoals ik dat in de hoofdttekst uitwerk: "Wir halten vielmehr fest, daß Verstehen von Überlieferung den Überlieferten Text nicht als die Lebensäußerung eines Du versteht, sondern als einen *Sinngehalt*, der von aller Bindung an die Meinenden, an Ich und Du, abgelöst ist." (mijn cursivering).

<sup>29</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 344-47, "Richtungssinn" 345 (de vertaling ontleen ik aan Wildschut (Gadamer, *Waarheid en Methode*, 345).

<sup>30</sup> "Das Gefragte muß für den feststellenden und entscheidenden Spruch noch in der Schwebe sein. Das macht den Sinn des Fragens aus, das Gefragte so in seiner Fraglichkeit offenzuliegen. Es muß in die Schwebe gebracht werden, so daß dem Pro das Contra das Gleichgewicht hält. Jede Frage vollendet erst ihren Sinn im Durchgang durch solche Schwebe, in der sie eine offene Frage wird." Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 345, ook 349.

hij mensen leert hoe ze waarheid van meningen kunnen onderscheiden, hen niet een bepaalde vaardigheid aanleert, maar met hen het gesprek zoekt. Socrates' doel in deze gesprekken is niet het onderuit-halen van meningen, of het aanvallen ervan. Hij bevraagt vrijelijk meningen om daarin het niet-weten bloot te leggen en in discussie zo het denken te openen voor waarheidsvinding.<sup>32</sup> De kunst van het vragen is, zo stelt Gadamer, om steeds verder door te vragen naar wat men niet weet en dit niet-weten bloot te leggen.

Als de vraaghorizon zo goed mogelijk is afgebakend en de vraag zo scherp mogelijk gesteld kan worden, disputeert men over mogelijke antwoorden. Dat gebeurt door zoveel mogelijk beargumenteerde antwoorden op de vraagstelling te bedenken. Een antwoord geldt pas als juist wanneer het tegendeel ervan als onjuist is doorzien. Op deze manier wordt waarheid onderscheiden van meningen. Pas als alle argumenten en meningen op deze manier zijn getoetst en alleen de ware argumenten zijn overgebleven, is het ware antwoord op de vraag gevonden.<sup>33</sup> Het doel is om tijdens dit proces van waarheidsvinding als gesprekspartners de ogen gericht te houden op het onderwerp waarover de mening is gevormd die wordt bevraagd. Het gesprek heeft enerzijds tot doel die mening zo sterk mogelijk te maken. Anderzijds moet die mening zo sterk mogelijk worden bevraagd met betrekking tot het onderwerp. Het gesprek dient niet om de ander van een eigen mening te overtuigen, of om het argumentatieve overwicht van de een op de ander om te zetten in een mooie winst na een fikse argumentenuitwisseling. Integendeel. De gesprekspartners zijn er beiden volledig op gericht om ware antwoorden op de vraagstelling te vinden. Zij doen daarom beiden hun uiterste best om de waarheid boven tafel te krijgen en beproeven alles wat wordt gezegd tot het maximale. Dat doen ze, omdat ze weten dat de waarheid alleen gediend is met die krachtsinspanning.<sup>34</sup>

Gadamer vergelijkt dit socratische gesprek met de verhouding van een lezer tot de tekst die hij onderzoekt. Zoals Socrates vragen stelt om de waarheid boven water te krijgen, zo stelt ook een tekst een

---

<sup>31</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 348.

<sup>32</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 298, 349. De kunst van de socratisch-platoonse dialectiek is volgens Gadamer “die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen.” 349.

<sup>33</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 346-47.

<sup>34</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 348-50.

vraag aan de lezer om de waarheid over een onderwerp boven water te krijgen. De lezer gaat met de tekst een socratisch gesprek aan, om tot een antwoord te komen dat de waarheid over het onderwerp zo goed mogelijk weergeeft. In dat dialectische gesprek leert de lezer dat het antwoord dat in de tekst wordt gegeven, slechts één van een aantal mogelijke antwoorden is op de gestelde vraag. Gaandeweg het gesprek komt de lezer, alles afwegende, tot een antwoord dat de waarheid over dit onderwerp zo dicht mogelijk lijkt te naderen.<sup>35</sup>

## 6. Het vooruitgrijpen op volmaaktheid als vooronderstelling

De enige vooronderstelling die Gadamer hanteert in zijn theorie van begripsvorming is dat het mogelijk moet zijn om te anticiperen op een volmaakte weergave van het onderwerp. Gadamer noemt dit het vooruitgrijpen op volmaaktheid (*Vorgriff der Vollkommenheit*).<sup>36</sup> De volkomenheid waarvan in dit vooruitgrijpen sprake is, is theoretisch. Ze wordt in werkelijkheid nooit gerealiseerd. Gadamer geeft als argument voor de dwingende aanname van volkomenheid als theoretische mogelijkheid dat alleen dan het verstaan en begrijpen van mensen en onderwerpen mogelijk is. Slechts wanneer in theorie een volkomen verstaan mogelijk is, is het mogelijk om te werken aan een steeds beter verstaan van teksten en onderwerpen. Slechts dan ontstaat ook de mogelijkheid om de weergave van een bepaald onderwerp te verbeteren.<sup>37</sup>

## 7. Evaluatie van Gadamers theorie van begripsvorming

Twee elementen van Gadamers theorie van begripsvorming hebben mijn inzicht over begripsvorming beslissend beïnvloed. Dat is ten eerste de rol van de eindigheid van het eigen inzicht in het proces van begripsvorming. Wie zich begrip vormt over onderwerpen, moet deze eindigheid op het spoor komen. De enige manier om dit te doen

---

<sup>35</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 351-52.

<sup>36</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 277-78.

<sup>37</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 278-80.

is door het eigen inzicht over onderwerpen te confronteren met inzichten van anderen.<sup>38</sup> Zelfs als iemand zijn eigen horizon op deze wijze heeft verruimd, is diens horizon nog steeds eindig. Een onderzoeker neemt zaken waar en overziet deze tot op zekere hoogte, vanaf een eigen standpunt. Hij kan zijn inzichten alleen goed weergeven zolang hij zich hiervan bewust is en deze beperking verwerkt in zijn onderzoek. Het tweede element waarvan Gadamer me heeft overtuigd, is dat niet de voortgang van de traditie de drijvende kracht is achter het begripsvormende proces. Dit proces schrijdt voort doordat nieuwe onderzoekers hun horizon verruimen door kennis te nemen van andere inzichten. Dit is geen continu proces. Het eindigt steeds en gaat pas door als nieuwe onderzoekers erin slagen hun visie op een aansprekende manier te verbinden met die van voorgangers.<sup>39</sup>

Op twee momenten overschat Gadamer de mogelijkheden van synthese in de begripsvorming. Dat doet hij ten eerste als hij stelt dat de horizons van mensen die een onderwerp belichten kunnen versmelten.<sup>40</sup> Ten tweede als hij stelt dat de verschillende manieren waarop een onderwerp wordt belicht een werkingsgeschiedenis kunnen vormen, omdat ze allemaal over hetzelfde onderwerp gaan.<sup>41</sup> Gadamer besteedt onvoldoende aandacht aan de breuken die het proces van begripsvorming op deze momenten bevat. Waar Gadamer veronderstelt dat synthese tot stand kan komen op basis van het onderwerp dat wordt belicht, is in werkelijkheid slechts sprake van onderzoekers die op een aansprekende en onderbouwde manier de visie van anderen in eigen visies op onderwerpen verwerken.

Voor de werkingsgeschiedenis heeft dit tot gevolg dat die per vormende creatie verschilt. Het is een misvatting van Gadamer dat de

---

<sup>38</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 339.

<sup>39</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 335.

<sup>40</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 289.

<sup>41</sup> Gadamer doet dit door te stellen dat de juridische hermeneutiek van exemplarische betekenis is voor de hermeneutiek in Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Zweiter Teil, II, 2, c. De kern van wat Gadamer onder de juridische hermeneutiek verstaat, schetst hij op 311: “in seinem Falle [van een rechter die in een concreet geval een wet wil toepassen] heißt Verstehen und Auslegen: einen geltenden Sinn erkennen und anerkennen. Er sucht dem ‘Rechtsgedanken’ des Gesetzes zu entsprechen, indem er es mit der Gegenwart vermittelt.” Ik concludeer dat de “Rechtsgedanke” in deze weergave berust op de wet en dient om die wet in toekomstige gevallen goed te kunnen toepassen.

werkingsgeschiedenis berust op het onderwerp dat door verschillende onderzoekers door de tijd heen wordt belicht. Ze hangt af van het beeld dat een nieuwe onderzoeker zich van een onderwerp wil vormen. Op basis hiervan komt hij tot een voorlopige indruk van hoe dit naar zijn idee in de traditie is begrepen. Op grond daarvan kiest hij de vormende creaties van onderzoekers met wie hij in discussie gaat. Het uitgangspunt voor die keuze is zijn eigen inzicht in het onderwerp, dat hij bijstelt en verruimt op grond van andermans inzichten. Daarom heeft elke nieuwe representatie van een onderwerp haar eigen werkingsgeschiedenis, die in belangrijke mate wordt bepaald door de visie van de onderzoeker. Het is niet zo dat voortschrijdende tijd kan worden gelijkgesteld met voortschrijdend inzicht, zoals Gadamer veronderstelt.<sup>42</sup>

Het feit dat begripsvorming over breuken heen verloopt, heeft tot gevolg dat in begripsvorming het onkritische element een grotere rol speelt dan Gadamer in zijn theorie weergeeft. De onderzoeker kiest immers gedeeltelijk onkritisch de vormende creaties waarmee hij zijn inzichten verruimt.<sup>43</sup> Dat doet hij niet alleen bij het begin van zijn onderzoek, maar op ieder moment dat hij andermans visies uitkiest om zijn eigen inzichten mee te verruimen. Deze keuze wordt in beginsel onkritisch gemaakt, op basis van andere dan redelijke gronden. De onderzoeker kan in dat stadium de visies immers nog niet kritisch beoordelen, omdat hij ze nog niet inhoudelijk kent.

Het gevaar dat de waarheidsvinding vertroebeld raakt door deze onkritische aannames is het grootst waar de onderzoeker de gepresenteerde inhoud niet nader onderzoekt, maar voor waar aanneemt. Dat is ten eerste het geval als een onderzoeker bij het stellen van zijn

---

<sup>42</sup> Gadamer stelt dat na verloop van tijd een vormende creatie (Gadamer spreekt in deze paragraaf over kunst en over klassiek geworden wetenschappelijke werken) los kan worden gezien van de context waarin deze ontstond. Dan wordt de kracht van het werk op zichzelf zichtbaar (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 281-82). Ik bestrijd deze visie, omdat iedere vormende creatie verschijnt in het kader van haar al dan niet aansprekend zijn. Niet de voortschrijdende tijd maakt uit welk werk in een bepaalde periode klassieke status heeft, dat doen de aansprekende onderzoekers of kunstenaars van die tijd.

<sup>43</sup> Dat gebeurt niet alleen in het voorlopig ontwerp dat een onderzoeker als uitgangspunt hanteert (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 251). Gadamer stelt dat, wie begint met onderzoek, iets voor waar aanneemt op grond van de traditie waartoe hij behoort. Diegene moet zich vervolgens vrijmaken van de autoriteit die de traditie op hem uitoefent en zelf aan waarheidsvinding doen (264-65).



onderzoeksvraag bepaalt welke gegevens hij niet ter discussie stelt. Ten tweede is dat het geval als hij in het dialectisch overwegen van alle mogelijke antwoorden moet aannemen dat hij voldoende antwoorden heeft verzameld om een doorslaggevend antwoord te kunnen geven. Op deze momenten speelt niet de waarheidsvinding, maar de eindigheid van de onderzoeker de bepalende rol. De onderzoeker kan niet weten of het waar is wat hij zegt, maar moet dit beslissen op basis van de beperkte kennis die hij binnen zijn horizon heeft kunnen vergaren en toetsen. Die visie presenteert hij in een vormende creatie, in de wetenschap dat slechts zij daarvan kennis zullen nemen die zich er op een of andere wijze door aangesproken voelen.

Gadamers theorie van begripsvorming beschrijft, voor zover ik kan overzien naar waarheid, wat een onderzoeker moet doen om binnen zijn eigen noodzakelijk eindige horizon de waarheid over een bepaald onderwerp weer te geven. De waarheidsvinding vergt echter dat met deze eindigheid meer rekening moet worden gehouden dan Gadamer in zijn theorie beschrijft. Daarom is het nodig om Gadamers beschrijving van het proces van horizonsverruiming aan te vullen.

Gadamer geeft terecht weer dat de onderzoeker zich van de grens van zijn horizon bewust wordt als hij zijn eigen visie confronteert met die van andere onderzoekers. Hiervoor is een houding van overgave nodig. De erkenning dat een ander het beter zou kunnen weten dan hijzelf is voor een onderzoeker immers de sleutel om zijn eigen horizon open te stellen voor andermans inzichten. Pas daarna is het mogelijk die inzichten, binnen de verruimde horizon, op hun waarheidsgehalte te overwegen.

Deze beweging van overgave moet worden aangevuld met een tweede beweging waarmee de onderzoeker achteraf de legitimiteit van de overgave zelf bepaalt: alleen als is overwogen in hoeverre deze overgave aan andermans visie terecht is, is de horizonverruimende beweging geheel doordacht. Dan is immers niet slechts inzichtelijk welke vragen de onderzoeker had bij de kennis die in andermans visie werd geëtaleerd en hoe hij daarmee is omgegaan. Ook diens afstand tot deze visie op zich, deze vormende creatie, is dan duidelijk. Op deze wijze wordt rekening gehouden met de eindigheid van het onderzoek en met die van de vormende creaties waaraan de onderzoeker zich overgeeft. Deze legitimiteit kan pas na de overgave worden bepaald.

Immers, pas nadat de horizonverruiming heeft plaatsgevonden is de grens van de aanvankelijke horizon vast te stellen. Een grens kan pas worden vastgesteld nadat zij is overschreden.<sup>44</sup>

## 8. Vervolgstappen in het onderzoek

In dit onderzoek maak ik de dubbele beweging van horizonverruiming en grensbepaling in de hoofdstukken II en IV. In het tweede hoofdstuk geef ik me in de hierboven beschreven zin over aan de christologische interpretaties die ik voor dit onderzoek als uitgangspunt koos. Ik verruim mijn horizon met inzichten uit deze interpretaties over de uitspraak: “Jezus is de Zoon van God”. Elke paragraaf rond ik af met een subparagraaf waarin ik aangeef in welke zin ik moeite heb om de gepresenteerde visie op de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” te volgen. Daarmee maak ik zichtbaar waar voor mij aanknopingspunten voor een eigen visie liggen. Tot zover volg ik de beweging van overgave aan andermans inzichten die ik ontleen aan Gadamer. In het derde hoofdstuk ontleen ik aan Derrida een manier om de legitimiteit van mijn overgave aan de christologische interpretaties van mijn keuze te overwegen. Aan de hand van artikelen waarin Derrida onder meer reflecteert op Gadamer's theorie van begripsvorming inventariseer ik de analytische mogelijkheden die Derrida hier toe benut. In hoofdstuk IV stel ik vast waar de grens loopt tussen mijn eigen visie op de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” en die van de andere christologen. Dat doe ik door per visie gedetailleerd te analyseren in hoeverre ik haar wel en niet deel. Die analyse vormt de laatste stap in de ontwikkeling naar mijn eigen visie. In hoofdstuk V geef ik tot slot mijn visie op deze uitspraak, en geef ik weer hoe deze visie openstaat voor inzichten van anderen.

---

<sup>44</sup> Gadamer ontleent dit inzicht aan Hegel, zie Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 325-26.



## Hoofdstuk II

# Zes interpretaties van de uitspraak: “Jezus is de Zoon van God”

Dit hoofdstuk bestaat uit zes paragrafen. In elke paragraaf onderzoek ik één interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”. Ik kies enerzijds interpretaties van christologen die in het huidige debat een invloedrijk standpunt vertegenwoordigen. Zo hoop ik in kort bestek goed ingevoerd te raken in de gedachten van belangrijke spelers over deze kwestie. Anderzijds kies ik interpretaties van christologen die in dit debat een verrassend alternatief geluid laten horen. Daarmee hoop ik mijn blik te verbreden. Bij mijn weergave van de zes interpretaties volg ik de werkwijze die ik in het vorige hoofdstuk heb ontleend aan Gadamer. Het voorverstaan waarmee ik de interpretaties benader, heb ik in de alinea hierboven beschreven.

De zes paragrafen in dit hoofdstuk kennen de volgende opzet. In een inleiding geef ik een beknopte positionering van de christoloog wiens interpretatie ik onderzoek. Vervolgens behandel ik in een aantal subparagrafen diens interpretatie en het christologische kader waarin deze uitspraak haar betekenis krijgt. In een afsluitende subparagraaf teken ik aan waar ik mijn moeite ligt om de weergegeven benadering te volgen. Zo kom ik tot aanzetten voor mijn eigen visie.

De volgorde waarin ik de christologen behandel laat ik bepalen door het jaar waarin hun christologische werk waarop ik me in hoofdzak concentreer, verscheen. Omdat dit werk van zowel Henriksen als Crisp in 2009 verscheen, behandel ik hun werken in alfabetische volgorde. Kaspers hoofdwerk “Jesus der Christus” verscheen eerder dan

Pannenberg's tweede hoofdwerk "Systematische Theologie". Daarom behandel ik Kasper het eerst.

## 1. De interpretatie van Walter Kasper

De rooms-katholieke Walter Kasper (1933) werd geboren in het Duitse Heidenheim an der Brenz. In 1957 ontving hij zijn priesterwijding. Kasper studeerde filosofie en dogmatiek in München en Tübingen, universiteiten waaraan hij later ook als hoogleraar dogmatiek verbonden was. In 1989 werd Kasper gewijd tot bisschop van Rottenberg-Stuttgart. Zijn bisschopsmotto is: "Veritatem in Caritate" (waarheid, in liefde). In 2001 werd Kasper kardinaal. Vanuit de rooms-katholieke kerk richtte Kasper zich met name op de oecumene, de eenheid van de wereldwijde christengemeenschap en de Joods-christelijke dialoog. Van 2001-2010 was hij de president van de pauselijke raad voor de eenheid van de christenen. Kasper was de oudste deelnemer aan het conclaaf van 2013, waarin de deelnemende kardinalen Franciscus kozen tot paus.<sup>1</sup> In 1964 begon Kasper aan wat in de daarop volgende tien jaar zijn christologische hoofdwerk "Jesus der Christus" zou worden.<sup>2</sup>

### a. Jezus is de Zoon van God vanwege zijn unieke liefdesverbond met God

Voor Kasper staat de uitspraak "Jezus is de Zoon van God" in het kader van de kortste belijdenis van het christelijk geloof: "Jezus is de Christus".<sup>3</sup> Hierin wordt zo beknopt mogelijk onder woorden gebracht dat christenen geloven dat de historische mens Jezus van Nazareth de door God gezalfde messias is, die het universele heil voor de wereld brengt.

"Zoon van God" is in dit kader een titel die al in het Oude Testament

---

<sup>1</sup> <http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/kardinal.html>, "Het conclaaf: wie doet mee?", Katholiek Nieuwsblad, gedagtekend 12 februari 2014, <https://www.katholieknieuwsblad.nl/over-kn/dossiers/het-conclaaf-wie-doet-mee/> en David Gibson, "Kardinal Kasper is 'the pope's theologian,'" *National Catholic Reporter*, 3 juni 2014, <https://www.ncronline.org/news/vatican/cardinal-kasper-popes-theologian?>, alle geraadpleegd op 17 januari 2018.

<sup>2</sup> Walter Kasper, *Jesus der Christus*, 3. Auflage (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1975), 9.

<sup>3</sup> Walter Kasper, "Jesus der Christus," in *Gesammelte Schriften*, hrsg. George Austin, Klaus Krämer (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2007), 38.

is gebruikt voor mensen die, hoewel het gewone mensen waren, uitverkoren werden door God voor een bijzondere missie. Jezus werd door mensen ook op deze manier “Zoon van God” genoemd, hoewel hij zichzelf niet zo aanduidde. Jezus’ missie bleek echter ver uit te stijgen boven de missie van de “zonen van God” in het Oude Testament.<sup>4</sup> Daarom heeft men, waar het om Jezus gaat, de betekenis van het begrip ‘Zoon van God’ bijgesteld. Men hield wel aan dat het ook hier ging om een mens als ieder ander, maar beschouwde als diens unieke goddelijke missie dat God zichzelf in hem openbaarde. In de opstanding werd de volle omvang van deze missie voor iedereen openbaar.<sup>5</sup>

Op grond van die goddelijke missie in Jezus moest men ten aanzien van Jezus niet alleen het begrip ‘Zoon van God’ bijstellen maar ook het begrip ‘persoon’. Men wilde tot in de persoon van Jezus uitdrukken dat hij de belichaming is van een uniek verbond tussen God en mensen, de unieke bemiddelaar tussen God en mensen.<sup>6</sup> Daarbij wilde men de gedachte vermijden dat in Jezus God en mens waren samengesmolten. Men wilde juist benadrukken dat God en mens in Jezus in een uniek verbond waren samengekomen. Hoe deze verbinding precies moet worden gedacht, onttrekt zich volgens Kasper aan het menselijke denkvermogen.<sup>7</sup> Kasper beschrijft haar als een vereniging die je ook in de liefde aantreft tussen mensen. Als mensen een worden in de liefde, verdwijnt niet het onderscheid tussen de beide

---

<sup>4</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 246-47.

<sup>5</sup> “In der Geschichte bewährt und verwirklicht sich, was eine ‘Sache’ ist. In diesem Sinn ist die Auferweckung Jesu die Bestätigung, Offenbarung, Inkraftsetzung, Verwirklichung und Volendung dessen, was Jesus vor Ostern zu sein beanspruchte und *war*. Seine Geschichte und sein Geschick sind die Geschichte (nicht das Werden!) seines Wesens, dessen Auszeitigung und Selbstauslegung,” Kasper, “Jesus der Christus,” 248-49, cursivering origineel. Verwarrend is dat Kasper op 72 het woord ‘Bestätigung’ ook aan ‘Auferstehung’ koppelt, maar dan in negatieve zin. Hij doet dit naar aanleiding van de ‘Deszendenz-Christologie’, neerdalings-christologie (hierover meer in paragraaf c van de hoofdstekst). Een nadeel van een dergelijke christologie is, aldus Kasper, dat daarin “die Auferstehung nur noch die Bestätigung der göttlichen Natur” is: “Damit ist das biblische Gesamtzeugnis verkürzt.” De ‘Bestätigung’ van 72 ligt naar mijn oordeel heel dicht bij die van 249, omdat het bij beide begrippen gaat om een bevestiging van een wezenskenmerk van Jezus dat voor de opstanding al aanwezig was. Het verschil dat Kasper tussen beide aanbrengt, is dat in een neerdalings-christologie (in mijn woorden) het goddelijke wezen van Jezus wordt bevestigd door de opstanding en in Kaspers christologie de wezenlijk goddelijke missie van Jezus.

<sup>6</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 338-39, 342-43.

<sup>7</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 370.

liefdespartners. Wel stelt de eenwording hen in staat om op een waarachtige manier zichzelf te zijn. Kasper:

wahre Liebe eint, aber sie vereinnahmt nicht; sie befreit vielmehr zum wahren Eigensein und bringt es zu seiner tiefsten Erfüllung.<sup>8</sup>

Op dezelfde wijze brengt het liefdesverbond tussen Jezus en God in de persoon van Jezus de identiteit van God en de identiteit van de mens Jezus van Nazareth tot de hoogste vervulling.

## **b. Het geloof van de kerk als basis voor de christologie**

Kasper begint zijn onderzoek naar de betekenis van de belijdenis “Jezus is de Christus” tegelijk zowel bij het nieuwtestamentische getuigenis als bij het geloof van de kerk. Die twee zijn voor hem al vanaf het vroegste begin niet van elkaar te onderscheiden, omdat in de vroegste kerk werd bepaald welke boeken het nieuwtestamentische getuigenis zouden vormen en hoe dit getuigenis zou worden doorgegeven. Nog steeds verbindt het getuigenis, zoals dat toen is samengesteld en doorgegeven, de wereldwijde christelijke gemeenschap.<sup>9</sup> Dit is het enige spoor dat Jezus, via zijn leerlingen, heeft achtergelaten en waardoor hij in de geschiedenis werkzaam is.<sup>10</sup> Kasper vindt dat het getuigenis van het Nieuwe Testament alleen goed begrepen kan worden in een kerkelijke gemeenschap. Daar klinken de woorden in eenzelfde leefomgeving als die waarin het Nieuwe Testament is ontstaan en voor die situatie is het Nieuwe Testament primair geschreven.<sup>11</sup> Een kerkelijke gemeenschap wordt niet alleen gevormd door liturgie, verkondiging en andere manieren waarop de gemeente

<sup>8</sup> Kasper, “Jesús der Christus,” 28.

<sup>9</sup> Kasper, “Jesús der Christus,” 18-19, 72. Ik lees het op 72 gebruikte “kirchlichen Gemeinschaft” als een andere aanduiding van wat Kasper op 18 “die getrennte Christenheit” noemt.

<sup>10</sup> Kasper, “Jesús der Christus,” 63-64. De evangeliën geven als getuigenissen dit geloof van de leerlingen van Jezus door, voor liturgie, verkondiging en gemeenteleven.

<sup>11</sup> Kasper, “Jesús der Christus,” 54-55. Kasper onderstreept het “Einsicht, die wir der modernen Formgeschichte verdanken. Sie hat aufgezeigt, dass die Evangelien gar keine historischen Quellen im modernen Sinn des Wortes sind, dass sie vielmehr Zeugnisse des Glaubens der Gemeinden darstellen. Sie sind nicht primär am Jesús der Geschichte interessiert, ihnen geht es um den in der Verkündigung, in der Liturgie und im ganzen Leben der Gemeinden gegenwärtigen Christus.” 63-64.

het geloof gestalte geeft. Ze wordt ook gevormd door wat van vroeger tijden aan tradities, ervaringen en gewoonten is overgeleverd en wat in de huidige tijd bijdraagt aan de stabiliteit van de gemeenschap. Op deze manier overstijgt men in een geloofsgemeenschap de willekeur en het beperkte zicht van de enkeling. In deze zin noemt Kasper de kerk “objectief geworden christendom”.<sup>12</sup> Ze is de lijfelijke gestalte van het christelijk geloof.

Als Kasper spreekt over ‘de kerk’, dan spreekt hij in beginsel over de rooms-katholieke kerk.<sup>13</sup> Wanneer hij zich echter richt op het kerkelijk geloof en de kerkelijke praxis, is zijn blik breder. Dan is ‘de kerk’ de aanduiding voor elke kerk en geloofsgemeenschap die Jezus Christus’ boodschap, werk en persoon present wil stellen in de wereld.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Kasper, “Jesús der Christus,” 55-56.

<sup>13</sup> “Alle die vielerlei Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und alle noch so unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb der Kirche kommen in einem überein: Sie beanspruchen, Person, Wort und Werk Jesu Christi zu vergegenwärtigen. Auch wenn sie dabei zu kontroversen Ergebnissen kommen, haben sie doch einen gemeinsamen Ausgangspunkt und eine gemeinsame Mitte. Allein von dieser Mitte her und auf sie hin können die die Kirche bedrängenden Probleme gemeinsam gelöst werden.” Kasper, “Jesús der Christus,” 38. Ik lees “innerhalb der Kirche” als “binnen de rooms-katholieke kerk”, omdat Kasper op de voorgaande pagina (37) de situatie beschrijft in de rooms-katholieke Kerk na Vaticanum II en er, met de woorden “die Kirche”, telkens refereert aan de rooms-katholieke kerk.

<sup>14</sup> Wanneer Kasper spreekt over “der Glaube der Kirche” bedoelt hij in het volgende citaat het geloof, zoals dat in alle christelijke kerken bestaat: “Ausgangspunkt der Christologie ist die Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, gelebt, verkündet und praktiziert wird. Nur aus der Begegnung mit gläubigen Christen kommt es zum Glauben an Jesus Christus. Der eigentliche Inhalt und das letzte Kriterium der Christologie ist jedoch Jesus Christus selbst, sein Leben, sein Geschick, sein Wort und sein Werk. In diesem Sinn kann man auch sagen: Jesus Christus ist das primäre, der Glaube der Kirche ist das sekundäre Kriterium der Christologie.” (Kasper, “Jesús der Christus,” 56-57, door mij gecursiveerd).

Wanneer Kasper spreekt over “die Gemeinschaft der Kirche” bedoelt hij in het volgende citaat het gemeente-zijn, zoals dat in alle christelijke kerken bestaat: “wir [dürfen] auch heute die Jesusüberlieferung nicht aus dem Zusammenhang mit Verkündigung, Liturgie und Gemeindepraxis der christlichen Kirchen lösen. Nur dort, wo die Botschaft von Jesus Christus lebendig geblaut wird, wo derselbe Geist lebendig ist, der auch die Schriften des Neuen Testaments beseelt, kann das Zeugnis des Neuen Testaments lebendig verstanden werden. Die Gemeinschaft der Kirche ist deshalb auch heute der eigentliche Ort der Jesusüberlieferung und der Christusbegegnung.” (54-55, door mij gecursiveerd).

De definitie van een christelijke kerk ontleen ik aan 38: “Grund und Sinn der Kirche ist jedoch eine Person, die einen ganz konkreten Namen hat: Jesus Christus. Alle die vielerlei Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (...) kommen in einem überein: Sie beanspruchen, Person, Wort und Werk Jesu Christi zu vergegenwärtigen.”



Christologen hebben in de kerk de taak om de belijdenis “Jezus is de Christus” zo zorgvuldig mogelijk uit te leggen in de eigen tijd. Zij zetten in die zin het werk voort dat de kerkvaders beoefenden in hun tijd en proberen de waarheid uit te spreken over Jezus Christus, met behulp van alle mogelijkheden die het denken van hun tijd hen biedt.<sup>15</sup> Zo bepalen ze de kerk bij de kern. Dat is van groot belang, omdat hierdoor mensen die zich bezinnen op de identiteit en de toekomst van de kerk, hun inzichten zo goed mogelijk kunnen ijken aan wie Jezus Christus is. Dat voorkomt dat de kerk als instituut belangrijker wordt dan Jezus Christus zelf.<sup>16</sup> Kasper is een christoloog in deze bovenbeschreven zin.

Het is belangrijk om de eerste grote oecumenische concilies van de vroege kerk te volgen in wat zij zeggen over Jezus’ persoon, omdat dwaalwegen die destijds met argumenten werden afgewezen in de huidige tijd opnieuw de kop opsteken.<sup>17</sup> Argumenten uit vroeger tijd kunnen dan opnieuw inzicht geven waarom deze dwaalwegen moeten worden afgewezen. Men ijverde in de vroege kerk ervoor om zo helder mogelijk uit te drukken dat, dankzij de menswording van God, mensen deel kunnen hebben aan het leven van God. Kasper wil hetzelfde tot uitdrukking brengen in deze tijd.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Kasper over zijn eigen “Jesus der Christus”: “‘Jesus der Christus’ wollte und konnte keine neue Christologie entwerfen. Es geht um den lebendigen, heute wirksam gegenwärtigen Christus. Er ist ‘derselbe gestern, heute und in Ewigkeit’ (Hebr 13, 8). Aber um seiner bleibenden Aktualität willen muss die eine und selbe Botschaft von Jesus Christus mit den Denkmitteln der Zeit in die Sprache der Zeit übersetzt werden. Dabei dürfen wir dieselbe Zuversicht, biblisch gesprochen dieselbe *parrhesia* haben, welche die Kirchenväter beseelte, als sie die Wahrheit von Jesus Christus mit den denkerischen Mitteln ihrer Zeit ausgelegt haben. Wir stehen auf ihren Schultern, können und auf ihnen jedoch nicht bequem ausruhen, es ist uns aufgetragen, mit Mut und Zuversicht etwas Ähnliches zu unternehmen, wie sie es getan haben.” Kasper, “Jesus der Christus,” 21, cursivering origineel.

<sup>16</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 56.

<sup>17</sup> Kasper noemt in zijn inleiding de concilies tot en met Chalcedon 451 (Kasper, “Jesus der Christus,” 19). Hij tekent erbij aan dat het dogma van Chalcedon sterker de geest van het westerse dan het oosterse christendom ademt, vanwege de symmetrie tussen de naturen van Christus die in het dogma van Chalcedon wordt geformuleerd. Daarin heeft het door Cyrillus geformuleerde overwicht van de logos geen plaats. Op termijn leidde dit, aldus Kasper, tot het grote schisma tussen de westerse en oosterse kerken, dat pas in de huidige tijd tot een oplossing komt (352). Op 351-54 volgt Kasper de bewegingen van de kerkgeschiedenis na Chalcedon.

<sup>18</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 19-21.

**c. Het antwoord op de vraag “Wie is Jezus Christus?” als wisselwerking tussen twee elementen**

Volgens Kasper ontstaat het antwoord op de vraag “Wie is Jezus Christus?” in een wisselwerking tussen twee elementen, die wederzijds op elkaar inwerken. Het ene element is het geloof van de wereldwijde christelijke gemeenschap dat Jezus de Christus is. Het andere wordt gevormd door het onderzoek waarin men probeert om in de vroegchristelijke bronnen zo scherp mogelijk zichtbaar te maken wie de historische mens Jezus van Nazareth was.<sup>19</sup>

Kasper vergelijkt de wisselwerking tussen deze beide elementen met hoe begrip van iets tot stand komt. Wie een goed begrip van iets wil krijgen, moet zich enerzijds al enig begrip hebben gevormd van wat hij wil begrijpen. Dit voorlopige begrip van Jezus wordt gegeven in het geloof van de geloofsgemeenschap. Anderzijds moet diegene, om tot een nog beter begrip van het onderwerp te komen dat hij bestudeert, dit onderwerp zorgvuldig in zich opnemen. Dit zorgvuldige waarnemen van Jezus gebeurt in het onderzoek naar de historische Jezus. In de wederzijdse inwerking van beide elementen op elkaar ontstaat het steeds betere begrip van wie Jezus is.<sup>20</sup>

In het historisch onderzoek naar de mens Jezus van Nazareth wordt diens eigenheid en eigen geschiedenis scherp zichtbaar. Dat voorkomt het gevaar dat Jezus verwordt tot een ideaaltype van een bepaalde stroming in het christelijk geloof, een ideaaltype dat in werkelijkheid nooit heeft bestaan.<sup>21</sup>

Deze historische mens kan echter onmogelijk het enige fundament zijn onder het geloof in Jezus Christus. Kasper geeft drie redenen waarom dit onmogelijk is. Ten eerste is een historische basis daarvoor te onzeker. In het historisch onderzoek wordt het historische materiaal steeds opnieuw onderzocht en bevraagd. Ook wat zich als mogelijk historisch fundament onder het christendom aandient, zal in dit onderzoek onderzocht, bevraagd en zo nodig betwist worden. Dit heeft tot gevolg dat het blijvend onzeker is of een historisch funda-

---

<sup>19</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 67-68.

<sup>20</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 72. De theorie over begripsvorming is ontleend aan Kant.

<sup>21</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 63.

ment wel als fundament zal kunnen blijven bestaan.<sup>22</sup> Ten tweede kunnen Jezus' uniciteit en de eenmaligheid van zijn geschiedenis onvoldoende tot hun recht komen in een historisch onderzoek. In een dergelijk onderzoek kan men deze uniciteit onvoldoende verdisconteren, omdat men er het bijzondere begrijpt vanuit het algemene. Jezus' uniciteit, die niet veralgemeniseerbaar is, kan hierin niet worden weergegeven.<sup>23</sup> Ten derde bestaat het gevaar dat, wanneer het geloof te veel op de historische mens Jezus wordt gebaseerd, de geloofsinhoud zelf mythische trekken krijgt.<sup>24</sup> Jezus wordt dan gezien als een bijzonder mens, die in de geschiedenis een mythische status heeft verworven. Dat leidt tot drie misverstanden over wie Jezus is en over het heil dat in hem werkelijkheid wordt, die in het licht van Schrift en getuigenis onaanvaardbaar zijn.<sup>25</sup> Het leidt ten eerste tot het misverstand dat Jezus geen mens is geweest als ieder ander mens. Het is echter cruciaal voor wie het heil wil begrijpen dat Jezus brengt dat Jezus een mens was als ieder ander mens.<sup>26</sup> Dat wordt al in het vroegste getuigenis van Jezus gezegd.<sup>27</sup> Het leidt ten tweede tot de miskennis van de radicaliteit waarmee het heil doorbreekt in Jezus. In Jezus breekt niet zomaar een nieuwe fase aan in de ontwikkeling van de wereldgeschiedenis, in hem breekt een geheel nieuw begin van die wereldgeschiedenis aan.<sup>28</sup> Ten derde leidt het tot het misverstaan van de unieke en eenmalige menswording van God als mythe. Ook die visie is strijdig met de Schrift en miskent de essentie van wie Jezus Christus is.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 64.

<sup>23</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 68-69.

<sup>24</sup> Vergelijk Kasper, "Jesus der Christus," 43-45.

<sup>25</sup> Kasper werkt dit in kort bestek uit in Kasper, "Jesus der Christus," 66-67.

<sup>26</sup> Zie gedetailleerd Kasper, "Jesus der Christus," deel III, hoofdstuk II, paragraaf 2, met name 311 en 317.

<sup>27</sup> Zie gedetailleerd Kasper, "Jesus der Christus," deel III, hoofdstuk II, paragraaf 1, met name 292 en 298.

<sup>28</sup> Zie beknopt Kasper, "Jesus der Christus," 66-67, gedetailleerd deel I, hoofdstuk III, paragraaf 4, met name 96-102. Het gaat Kasper er met name om dat Jezus geen onderdeel is van de wereldgeschiedenis, maar van buiten in de wereldgeschiedenis komt. Daardoor ontstaan in de wereldgeschiedenis nieuwe mogelijkheden, die er daarvoor niet waren.

<sup>29</sup> Zie beknopt Kasper, "Jesus der Christus," 66-67, gedetailleerd deel III, hoofdstuk II, paragraaf 1, met name 293 en 297-98.

### *Verhogings- en neerdalingschristologie*

De kern van het antwoord op de vraag “Wie is Jezus Christus?” wordt gevormd door wat er is gebeurd in de kruisiging en opstanding van Jezus, daarover zijn de schrijvers van het Nieuwe Testament het eens. Hier gaan de historische Jezus en de in het geloof verkondigde Christus in elkaar over.<sup>30</sup>

In het Nieuwe Testament wordt op twee manieren uitgelegd hoe deze overgang moet worden gedacht. Enerzijds gebruikt men een verhogingschristologie (*Aszendenz-Christologie*). Daarin wordt Jezus door God verhoogd tot de Christus, waarvan het geloof getuigt, op grond van Jezus’ geschiedenis. Anderzijds hanteert men een neerdalingschristologie (*Deszendenz-Christologie*). Daarin daalt de Zoon van God neer in de geschiedenis en vormt hij de basis van Jezus’ leven, sterven en opstanding. Omdat in het Nieuwe Testament beide vormen van uitleg gebruikt worden, is het van belang niet te kiezen voor een van beide, maar beide in de christologie op te nemen.<sup>31</sup> Een eenzijdige neerdalings-christologie miskent dat het leven van Jezus, zijn kruisiging en opstanding van beslissend belang zijn voor zijn verhoging door God.<sup>32</sup> Een eenzijdige verhogingschristologie miskent de eenheid van de opgestane Heer en Jezus’ geschiedenis.<sup>33</sup>

Van belang hierbij is voor Kasper dat de openbaring van God in Jezus in de geschiedenis plaatsvindt. In de geschiedenis wordt de identiteit van mensen gevormd. In de verhogingschristologie wordt dit ten aanzien van de identiteit van Jezus op een goede manier tot uitdrukking gebracht. Tegelijkertijd wordt vervolgens duidelijk dat God zichzelf heeft geopenbaard in Jezus’ geschiedenis. In de neerdalings-christologie wordt op een goede manier tot uitdrukking gebracht welke verstrekkende gevolgen dit heeft.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 72.

<sup>31</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 73. Vergelijk voor de ‘Aszendenz-Christologie’ ook 170 (daar ‘Erhöhungschristologie’ genoemd) en voor de ‘Deszendenz-Christologie’ 260.

<sup>32</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 72.

<sup>33</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 248. Kasper behandelt hier het adoptianisme, “damit wird verkannt, dass die Auferweckung und Erhöhung Jesu doch seinen schon vorösterlichen Anspruch bestätigt. Es kann also unmöglich davon die Rede sein, dass Jesus erst durch die Auferweckung zum Sohn Gottes wurde.”

<sup>34</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 72, 248-49, 339.

### *Het dogma van Chalcedon*

In het dogma van Chalcedon (451) werkt men uit hoe dit in de constitutie van Jezus' persoon moet worden gedacht. Enerzijds moet daarvoor gewaarborgd worden dat God en mens op geen enkele manier kunnen samensmelten. Anderzijds moet tot uitdrukking komen dat Jezus Christus de gestalte is van een unieke verbondenheid tussen beiden.<sup>35</sup> Kasper citeert deze randvoorwaarden uit het dogma:

Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in einer Person (ἐν πρόσωπον) und einer Hypostase (μία ὑπόστασις) zusammenkommen.<sup>36</sup>

Kasper begrijpt dit als een tweevoudige beweging tussen Jezus en God. Ten eerste is er de beweging van God uit naar mensen.<sup>37</sup> God openbaart in Jezus zijn liefde voor mensen. In vrijheid heeft hij besloten zijn liefde volledig aan de mensen te geven en zijn leven met mensen te delen. Hoewel er een oneindige afstand bestaat tussen de Schepper en zijn schepselen, doet God in Jezus die afstand teniet.<sup>38</sup> Hij maakt met zijn liefde Jezus vrij om werkelijk mens te zijn zoals dat in de schepping is bedoeld en zijn leven te leven in diepe verbondenheid met God.<sup>39</sup> Ten tweede is er de beweging vanuit Jezus. Jezus geeft vanuit zijn menselijk zelfbewustzijn, in alle vrijheid, antwoord op Gods liefde. Dat doet hij door volstrekt gehoorzaam te zijn aan God. Daarmee maakt hij enerzijds het onderscheid tussen God en zichzelf zo groot, dat er geen misverstand kan bestaan dat hijzelf een tweede God naast God zou zijn. Anderzijds bewerkstelligt hij met deze totale gehoorzaamheid dat mensen geheel en al Gods liefde kunnen zien in hem, doordat in hem die liefde volledig tot uitdrukking kan komen. Mensen kunnen in Jezus ervaren hoezeer je verbonden kunt zijn met God, als je God volledig bent toegewijd.<sup>40</sup> Voor ieder mens

<sup>35</sup> Vergelijk Kasper, "Jesus der Christus," 338, 349-51.

<sup>36</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 349.

<sup>37</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 343.

<sup>38</sup> Ik concludeer dit uit Kasper, "Jesus der Christus," deel III, hoofdstuk III, paragraaf 1, met name 352, 367 en 370.

<sup>39</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 366, 368.

geldt dat hij verwerkelijk wie hij is in relatie met zijn medemensen, de wereld en zichzelf. Het persoon-zijn van mensen is niet gesloten, maar verwezenlijkt zich in het contact met anderen. Jezus verwerkelijk wie hij is, geheel en al in zijn relatie met God.<sup>41</sup>

Het menselijk denkvermogen raakt aan een uiterste grens, als wordt geprobeerd te doorgronden hoe God de mens Jezus met zich verenigt. Dat is het geheim van de goddelijke liefde. Die liefde is in staat om het andere met zichzelf te verenigen, op een zodanige manier dat het onderscheid blijft bestaan. Het feit dat het denken hier op een grens stoot, wil niet zeggen dat hier voor de gelovige de verwijfeling rest. Waar het denken stuit op het ondoorgrondelijke mysterie van de liefde van God, ziet de gelovige het uitzicht dat Gods liefde hem biedt.<sup>42</sup>

### *Het leven van Jezus is geworteld in God*

De preëxistentie-gedachte brengt tot uitdrukking hoezeer het leven van Jezus is geworteld in God.<sup>43</sup> In de traditie wordt gesproken van een hypostatische verbinding van logos en mens in Jezus. Hoewel Kasper deze term blijft gebruiken, vindt hij dat die term geen recht doet aan Jezus' persoon.<sup>44</sup> Hypostase betekent in het Grieks: "op zichzelf staan". Dit gold in het oude Griekenland als de hoogste vorm van zijn. Jezus toont juist dat "voor anderen instaan" de hoogste vorm van zijn is. Kasper:

...sein Wesen ist vielmehr das Für-andere-Stehen; sein Wesen ist Selbsthingabe, Selbstweggabe; er ist der Weggetretene, der für andere Eintretende, der Solidarische.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 367-68.

<sup>41</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 364-65, 368-69.

<sup>42</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 370.

<sup>43</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 261, vergelijk ook 279.

<sup>44</sup> Kasper gebruikt de term bijvoorbeeld in Kasper, "Jesus der Christus," 369, waar hij in het hoofdstuk over de persoon van de Middelaar de verbinding van logos en mens beschrijft en concludeert: "Mit dem zuletzt Gesagten haben wir den Begriff der hypostatischen Union erreicht." In het vervolg werk ik uit waarom Kasper vindt dat de term geen recht doet aan Jezus' persoon.

<sup>45</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 323. Het weergegeven citaat wordt voorafgegaan door: "Überblickt man alle diese Aussagen der Schrift, dann lässt sich als ein entscheidender Grundzug der menschlichen Gestalt Jesu herausstellen: Jesus findet sein Wesen nicht darin, hypostasis, d.h. In-sich-selbst-Stehen zu sein, wie es etwa den Griechen als höchste Vollkommenheit galt...".

Jezus verwerkelijkte deze hoogste vorm van zijn zowel in de manier waarop hij als mens leeft naar Gods woord, als in de manier waarop hij mens is voor andere mensen.<sup>46</sup> De Geest maakt de verbinding mogelijk tussen logos en mens, omdat de Geest de uiting is van Gods liefde naar alles buiten God zelf. Dankzij de Geest is het mogelijk voor God om in vrijheid te scheppen, om zichzelf in de schepping en de geschiedenis uit te drukken en om in Jezus bij mensen te zijn. Door het mens-zijn van Jezus geheel van God te vervullen, opent de Geest dit mens-zijn volledig voor Gods woord. In deze lijn leest Kasper ook de verhalen over de maagdelijke geboorte van Jezus en zijn doop. Het zijn gebeurtenissen waarin de menswording van Jezus gestalte krijgt door de Heilige Geest.<sup>47</sup> Ook de zondeloosheid van Jezus leest Kasper in deze lijn. Jezus heeft wel geleden aan verzoeken, maar niet gezondigd, omdat hij in de strijd met het kwaad geheel gericht was op God en mensen.<sup>48</sup>

#### **d. Jezus brengt mensen bij hun werkelijke bestemming**

Keer op keer is de betekenis van Jezus voor mensen dat hij mensen terugbrengt bij hun werkelijke bestemming. Hij doet dit door de verhoudingen te doorbreken, zoals mensen denken dat die in de wereld bestaan.

##### *Het koninkrijk van God*

Dat blijkt allereerst in zijn verkondiging van het naderende koninkrijk van God. Dit koninkrijk is een rijk vol vrede, vrijheid, recht en een leven dat bevrijd is van kwade machten.<sup>49</sup> Het staat als zodanig haaks op de wereld zoals mensen die kennen. Die wereld wordt getekend door geweld, onvrijheid, ongerechtigheid en het gebukt gaan onder kwade machten. Jezus roept op tot een keuze vóór het koninkrijk van God. Dat breekt uit in mensen die Gods heerschappij in hun leven toe-

<sup>46</sup> “Wie er [Jezus] Gott gegenüber ganz Existenz im Empfang (Gehorsam) ist, so uns gegenüber ganz Existenz in der Hingabe und Stellvertretung. In dieser doppelten Transzendenz ist er Mittler zwischen Gott und den Menschen.” Kasper, “Jesus der Christus,” 324, cursivering weggelaten.

<sup>47</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 372-73.

<sup>48</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 369-70

<sup>49</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 118-19.

laten en zich erdoor laten leiden.<sup>50</sup> In de eschatologie is dit een wezenlijk element. Het gaat daarin niet om het voorstellingsvermogen hoe het aan het einde der tijden zal zijn bij God. Het gaat om de concrete troost en zekerheid dat God uiteindelijk Heer zal zijn en dat mensen vanuit deze hoop zullen leven.<sup>51</sup>

### *De kruisdood*

Ook Jezus' kruisdood betekent een breuk met bestaande verhoudingen. Kasper verzet zich tegen denkers die het kruis in een zodanig geloofssysteem opnemen dat het schokkende karakter ervan oplost in de universaliteit van het systeem.<sup>52</sup> Voor de eerste leerlingen bracht Jezus' kruisdood een geloofscrisis. Ze konden zich pas met de kruisdood verzoenen, toen ze zich realiseerden dat deze crisis een centrale functie binnen Gods heilsplan vervult. Dat besef ontstond op basis van het Oude Testament. In lijdensprofetieën werd voorspeld dat de Messias veel zou moeten lijden. Dit ontdeed de kruisdood weliswaar niet van zijn choquerende karakter, wel bewerkstelligde het een doorbraak in het geloof in God. Men realiseerde zich in Jezus' kruisdood gezien te hebben dat God er zijn macht toonde in de onmacht van Jezus. God doorbrak er de kringloop van het lot, door in Jezus de ellende van mensen op zich te nemen.<sup>53</sup> Bovendien ziet men in de gehoorzaamheid die Jezus in de kruisdood tot het uiterste betoont aan het koninkrijk van God, hoezeer Jezus al zijn kaarten zet op dit koninkrijk. Zijn leven eindigt echter, met de kruisdood, in zowel totale onmacht als totale overgave aan God. Doordat Jezus' overgave aan het koninkrijk van God op deze manier doodloopt, mondden zijn leven en levenslot uit in een vraag die alleen God kan beantwoorden.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Vergelijk met name de cursieve gedeelten in Kasper, "Jesus der Christus," 131, 138. In deze lijn leest Kasper Jezus' aanspraak van God als 'Vader'. Door God 'Vader' te noemen, verdiept Jezus de nabijheid van God bij mensen. God is niet alleen 'Koning' of 'Heer' van de schepping, zoals in het Oude Testament. Hij is als goede Vader nabij bij mensen (127).

<sup>51</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 126.

<sup>52</sup> Vergelijk Kaspers kritiek op Hegel in Kasper, "Jesus der Christus," 276-77

<sup>53</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 251-55

<sup>54</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 186-90.



### *De opstanding*

Ten slotte betekenen ook de verhalen waarin van Jezus' opstanding wordt verteld een breuk met verhoudingen zoals mensen denken dat die in de wereld bestaan.

De opstanding wordt als gebeurtenis niet eenduidig beschreven in de evangeliën. Wel wordt in alle evangeliën verkondigd dat Christus is opgestaan. Volgens Kasper is het bestaan van het lege graf een historische gebeurtenis, omdat dit getuigenis geen stand had gehouden als het een leugen was geweest.<sup>55</sup> De opstandingsverhalen blijven echter getuigenverslagen, die hun geldigheid mede ontlenen aan wie ze verkondigt als waar.<sup>56</sup> Wie ze als waarachtig aanneemt, breekt met de overtuiging dat de geschiedenis slechts kan bestaan uit gebeurtenissen die historisch zijn vast te stellen.<sup>57</sup> Die schaart zich in de lijn van Jezus' leerlingen, laat zijn leven veranderen door het opstandingsgetuigenis en neemt de lichamelijke opstanding van Christus aan als waar. Jezus' leerlingen ervoeren, zoals ook in de verschijningsverhalen wordt verteld, dat Jezus zelf tot hen sprak als de opgestane Heer. In die gesprekken ervoeren ze dat het kruis niet is uitgelopen op de dood van Jezus, maar op het uiteindelijke eschatologisch heil voor iedereen. Dat heil wordt ook verkondigd in de getuigenis van Jezus' opstanding.<sup>58</sup>

### **e. Aantekeningen bij Kaspers interpretatie voor mijn eigen visie**

De uitspraak "Jezus is de Zoon van God" wordt in de interpretatie van Kasper gelezen in het licht van de kernbelijdenis van het christelijk geloof. Deze belijdenis, "Jezus is de Christus", wordt door de kerk in alle tijden staande gehouden. Christologen vertolken haar in hun eigen tijd, met behulp van de traditie en met alle middelen die hen daartoe ter beschikking staan.<sup>59</sup> Hierbij geldt als belangrijk richtsnoer dat niet de kerk bepaalt wie Jezus Christus is, maar Jezus Christus be-

<sup>55</sup> Kasper, "Jesús der Christus," 197.

<sup>56</sup> Kasper, "Jesús der Christus," 191-99, met name 198-99.

<sup>57</sup> Kasper, "Jesús der Christus," 200-01

<sup>58</sup> Kasper sluit in die zin aan bij Bultmann, dat het volgens hem inzake de opstanding niet gaat om het verklaren wat er in de opstanding met Jezus is gebeurd, maar om de betekenis van het opstandingsgeloof 'pro me' (Kasper, "Jesús der Christus," 204-05, 234-35). De opstanding is volgens Kasper in die zin lichamelijk, dat Jezus na de opstanding een geestelijke versie van zijn lichaam bezit, "ein ganz von Gottes Geist bestimmter Leib" (228, 230).

<sup>59</sup> Kasper, "Jesús der Christus," 21.

paalt wie de kerk is. Daarom moet de kerk zich altijd blijven openstellen voor Jezus Christus zelf en kan zij nooit volledig vastleggen wie hij is.<sup>60</sup> Kasper werkt dit uit met betrekking tot Jezus' leven, zijn aardse optreden en zijn lijden en sterven:

Die Kirche muss sich ständig auf Jesus Christus hin überschreiten. Deshalb muss sie sich immer wieder auf ihren Anfang zurückbesinnen: auf Jesus Christus, sein Wort und seine Tat, sein Leben und sein Geschick. In einer solchen Rückbesinnung haben die meisten innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen ihren Ursprung.<sup>61</sup>

Kasper zondert de belijdenis dat Jezus de Christus is uit van deze voortdurende kerkelijke herbezinning. Deze belijdenis is voor de kerk de waarheid die zij niet ter discussie stelt.<sup>62</sup> Daarin volg ik hem niet.

Deze uitzondering is om twee redenen een gemis voor de kerk. Ten eerste mist de kerk hierdoor inzicht in de redenen waarom deze belijdenis in elke tijd op nieuwe manieren ter discussie staat en mensen haar verwerpen, niet aannemen of op afstand houden. Als de kerk zich ook wat deze belijdenis betreft laat overschrijden op Jezus of de Christus toe, dan ontstaan kansen om op nieuwe manieren te begrijpen wat onder Jezus Christus wordt verstaan en waarom. De discussie die in de eigen tijd plaatsvindt over Jezus en de belijdenis dat hij de Christus is wordt dan inzichtelijk voor de kerk, juist omdat die belijdenis daarbij niet als dwingend wordt voorondersteld.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 55-57.

<sup>61</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 56.

<sup>62</sup> Zo begrijp ik Kasper, "Jesus der Christus," 24-25, bijvoorbeeld: "Die Aussage, dass in keinem anderen Heil ist als in Jesus Christus (...) steht also nicht isoliert da. (...) Wird die Idee von der einen Wahrheit aufgegeben, dann wird der Dialog zwischen den Kulturen letztlich sinnlos." (25).

<sup>63</sup> Dat is in overeenstemming met wat Kasper schrijft over de vernieuwingsbewegingen in Kasper, "Jesus der Christus," 55-56. Mijn stelling is dat de vernieuwing die dankzij deze bewegingen ontstaat, tot stand komt omdat mensen de belijdenis dat Jezus de Christus is niet zo dwingend onderschrijven dan in Kaspers interpretatie het geval is. Zo lees ik: "Vielen scheinen die – wie sie meinen – institutionell erstarrten Kirchen praktisch nichts mehr mit Jesus Christus und dem was er gewollt hat, gemein zu haben. Sie sagen: 'Jesus, ja – Kirche, nein!' Was sie interessiert, ist nicht der Christus, den die Kirchen verkünden; was sie aufhorchen lässt, ist Jesus selbst und seine 'Sache'. Was sie anzieht, ist nicht der kirchliche Glaube an Christus den Sohn Gottes, sondern der Glaube Jesu selbst und sein vorbehaltloser Einsatz für die Menschen." (55).

Ten tweede vormt de betwistbaarheid van de belijdenis “Jezus is de Christus” een kans om haar te verbinden met mensen die haar niet belijden. Trekt de kerk zich terug op de waarheid van die belijdenis, dan blijft het gesprek met deze mensen beperkt tot een uitwisseling en verheldering van posities. Dat leidt tot het misverstand dat deze belijdenis een positie is die kan worden aangenomen of verworpen. Dat is niet het geval. Er zijn verschillende posities mogelijk ten aanzien van Jezus’ Christus-zijn. Iemand kan bijvoorbeeld Jezus niet aan-nemen als messias, omdat hij het niet eens is met de manier waarop diens messias-schap wordt verkondigd, of is afgeknapt op de levens-stijl van bepaalde verkondigers.

Wanneer de kerk zich niet opstelt als verkondiger van deze belijde-nis maar als verbinder van mensen die er samen over spreken, komen deze overwegingen in zicht. De kerk staat dan middenin de discussie of Jezus de Christus is. Ze vernieuwt zichzelf door de manieren waarop deze belijdenis in de eigen tijd in het geding is. Daarmee ver-disconteert ze fundamenteel het inzicht dat een belijdenis niet eeu-wig vaststaat, maar in elke tijd opnieuw wordt beleden.

## 2. De interpretatie van Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenberg (1928-2014) werd geboren in Stettin an der Oder (Duitsland), het huidige Szczecin (Polen). Hij studeerde theologie en filosofie, promoveerde op de predestinatieleer van Johannes Duns Scotus en raakte via zijn leermeesters gaandeweg vertrouwd met de oecumenische problemen van de wereldwijde christelijke gemeen-schap. Al vroeg in zijn studie raakte Pannenberg overtuigd van de noodzaak van de dialoog tussen de geloofsleer en de natuurweten-schappen. Hij komt hieraan tegemoet door zijn theologie weten-schappelijk te verankeren in zowel de filosofie als de geschiedenis.

Pannenberg schreef twee christologische hoofdwerken. In 1964 ver-scheen *Grundzüge der Christologie*, in 1991 *Systematische Theologie*. In zijn tweede hoofdwerk herzag Pannenberg zijn christologie op een belangrijk punt en werkte hij de brede systematische theologie uit waarin zijn christologie haar plaats had. In deze studie put ik primair uit dit tweede hoofdwerk. Pannenberg was een zeer invloedrijk pro- testants theoloog, ontving tijdens zijn leven zes eredoctoraten en was

het grootste deel van zijn werkzame leven hoogleraar systematische theologie aan de Universiteit van München.<sup>64</sup>

**a. Jezus' leven is het medium waarin de Zoon van God zichzelf verwerkelijk**

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” drukt volgens Pannenberg de waarheid uit dat de Zoon van God in de mens Jezus van Nazareth is geïncarneerd. De Zoon van God is de tweede persoon van de triniteit, de drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest waardoor God zichzelf in de wereld verwerkelijk (*Selbstverwirklichung*).<sup>65</sup> De Zoon van God verwezenlijkt zichzelf in de wereld door middel van het leven van de mens Jezus van Nazareth. In de mens Jezus wordt zichtbaar hoe God is en doet, wanneer hij de begrensdheid van een schepsel op zich neemt.<sup>66</sup> Jezus toont in zijn gehoorzaamheid aan God een nieuwe manier van mens-zijn, waarvan de wortels volledig liggen in God zelf en die bevrijd is van zonde en dood.<sup>67</sup> Op deze wijze laat de Zoon van God in het leven van Jezus zien wat de werkelijke bestemming van de schepping is, zoals God die heeft bedoeld.<sup>68</sup>

Pannenberg beschrijft dit met behulp van het Paulinische beeld van Jezus als laatste Adam (*eschatos Adam* (1 Kor 15:45)).<sup>69</sup> De eerste Adam at van de boom van de kennis van goed en kwaad om “als God te zullen zijn” (Genesis 3:5-6). Hij probeerde op gelijke voet met God te komen, door ongehoorzaam te zijn aan God. Jezus Christus, de laat-

<sup>64</sup> Gunther Wenz, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie - Ein einführender Bericht* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2003), 9-11, Friedrich Wilhelm Graf, “In Memoriam Wolfhart Pannenberg,” *Kerygma und Dogma* 62, no. 2 (juni 2016), 183-88.

<sup>65</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie. Band 2* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991), 437-38.

<sup>66</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 422.

<sup>67</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 334, 414, 419-20. De zondeloosheid van Jezus is voor Pannenberg geen onderdeel van Jezus' unieke mens-zijn, zoals in de vroege kerk werd gedacht en in het dogma van Chalcedon werd verwoord. Ze is een gevolg van Jezus' gehoorzaamheid aan God. Pannenberg: “In der neueren Theologie ist (...) die Person des Erlösers als menschliche Persönlichkeit gefaßt worden, so daß seine Tätigkeit für den Anbruch des Reiches Gottes unter den Menschen als Ausdruck seiner menschlichen Besonderheit dargestellt werden konnte.” (346).

<sup>68</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 429.

<sup>69</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 334, 344. Op 344 verwijst Pannenberg naar 1 Korintiërs 15:49, maar zijn citaat ‘eschatos Adam’ komt uit 1 Korintiërs 15:45.

ste Adam, toont hoe een mens werkelijk als God is.<sup>70</sup> Hij blijft gehoorzaam aan God en volgt niet de weg die de eerste Adam volgt om als God te willen zijn. Op deze wijze vervalt Jezus niet tot de zonde waar toe de eerste Adam verviel en leeft Jezus een nieuwe vorm van menszijn voor. Hij verlost de mensheid van de illusie dat men op Adams wijze Godgelijk zou kunnen worden en bevrijdt, met dit inzicht, mensen van de macht van de vergankelijkheid en de dood waaraan ze zich onderwerpen als ze het spoor van de eerste Adam volgen.<sup>71</sup> Zo verwezenlijkt de Zoon van God het koningschap van God over de schepping en verzoent hij de schepping en de schepsels met hun Schepper. Het is aan mensen zelf om zich deze verzoening in hun eigen leven eigen te maken, door te leven op de wijze die Jezus heeft verkondigd en voor-geleefd. Gods koningschap over de schepping kan slechts uitbreken als mensen die heerschappij ook in hun leven erkennen en daarnaar leven.<sup>72</sup>

#### **b. Christologie maakt de band tussen Jezus' geschiedenis en christologische uitspraken inzichtelijk**

De christologie heeft volgens Pannenberg de taak om inzichtelijk te maken op welke wijze christologische uitspraken zijn te herleiden tot de geschiedenis van Jezus, omdat deze geschiedenis er de basis van vormt. Door deze band tussen geschiedenis en christologie inzichtelijk te maken wordt het mogelijk om de legitimiteit van christologische uitspraken te toetsen, ze zo nodig te verhelderen en illegitieme uitspraken argumentatief af te wijzen.<sup>73</sup> Die band is alleen aannemelijk als er een rechtstreekse lijn loopt van Jezus' messiaanse bewustzijn naar het geloof in hem dat christenen belijden.

#### **c. Het belang en de historiciteit van de opstanding**

Die directe lijn loopt volgens Pannenberg via de opstanding. In de opstanding wordt openbaar dat Jezus door God is verhoogd en is aan-

---

<sup>70</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 422.

<sup>71</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 361.

<sup>72</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 434-35.

<sup>73</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 320. Ook Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man* (London: SCM Press, 2002), xvi, 460.

gewezen als Zoon van God. Dit maakt voor Pannenberg de historiciteit van de opstanding heel belangrijk in de theologie.<sup>74</sup>

Pannenberg ziet wel een verschil tussen de historiciteit van de opstanding en andere onderwerpen van historisch onderzoek. Het verschil is dat de feitelijkheid van de opstanding tot de eindtijd betwist zal worden, omdat tot die tijd deze gebeurtenis zo uniek is dat ze de manier waarop mensen de werkelijkheid begrijpen radicaal te boven gaat.<sup>75</sup> Hij geeft het voorbeeld van iemand die ervan uitgaat dat een dode nu eenmaal niet kan opstaan. Zo iemand kan ook de opstanding niet als feit aannemen. Een dergelijke opstelling is in de ogen van Pannenberg echter niet kritisch-wetenschappelijk, maar vooringegenomen, omdat ze steunt op een algemeen idee van wat mogelijk is en wat niet. Juist omdat hier een verschil in werkelijkheidsopvatting op het spel staat, moeten historici die de opstanding kritisch willen onderzoeken zeer zorgvuldig zijn. Zij moeten in hun onderzoek ook de vraag betrekken hoezeer zijzelf in hun onderzoek gestempeld zijn door een bepaalde werkelijkheidsopvatting. Wanneer de historiciteit van de opstanding alleen wordt weersproken omdat ze strijdig is met die werkelijkheidsopvatting, hoeft ze door de theologie niet te worden opgegeven.<sup>76</sup>

In de opstanding blijkt dat God op een bijna onvoorstelbaar hechte manier met Jezus verbonden is.<sup>77</sup> Ten eerste toont God, door Jezus op te wekken uit de dood, dat de beschuldigingen van de Romeinen en de Joden aan het adres van Jezus niet terecht waren. God bevestigt er dat Jezus tijdens zijn leven, lijden en sterven namens hem heeft opgetreden.<sup>78</sup> Het kruis had het oordeel dat Jezus een blasfemist was die het zwijgen moest worden opgelegd onweerlegbaar moeten maken. In plaats daarvan toont God, door Jezus op te wekken uit de dood, dat Jezus dat oordeel niet verdiende. Niet Jezus is de blasfemist waarvoor de omstanders hem hielden, de omstanders zelf blijken de blasfemisten.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 321, 325-26, 402-04.

<sup>75</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 404-05.

<sup>76</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 405.

<sup>77</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 413-14.

<sup>78</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 406, 408.

<sup>79</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 417.

Ten tweede wordt zichtbaar in de opstanding dat het leven van Jezus een goddelijke missie is geweest, die nu door God zelf is geautoriseerd. Jezus heeft zijn hele leven in dienst van God gesteld en was bereid zich totaal aan God te onderwerpen, zelfs toen hem dat het leven kostte. Nu God, in de opstanding, bevestigt dat dit een goddelijke missie is geweest, wordt duidelijk dat Jezus de Zoon van God is, zoals dat in Filippenzen 2:8-9 wordt beschreven:

En als mens verschenen, heeft hij zich vernederd en werd gehoorzaam tot in de dood aan het kruis. Daarom heeft God hem hoog verheven en hem de naam geschonken die elke naam te boven gaat (...).<sup>80</sup>

Dat leidt tot een derde belangrijke gevolgtrekking. Doordat God in de opstanding alles autoriseert wat Jezus tijdens zijn leven over God heeft verteld en voorgeleefd, blijkt dat God is, zoals Jezus hem bekend heeft gemaakt. Pannenberg verwijst hier naar het gedeelte uit Matteüs 11:27 waarin staat dat:

(...) niemand dan de Vader weet wie de Zoon is, en wie de Vader is, dat weet alleen de Zoon, en iedereen aan wie de Zoon het wil openbaren.<sup>81</sup>

Omdat God eeuwig is, is deze betrekking tussen Jezus en God ook eeuwig. Het Vader-zijn van God en het Zoon-zijn van Jezus strekken zich uit voorbij de begrensdheid in tijd van het aarde leven van Jezus. Dit betekent allereerst dat de opgestane Jezus is verheven tot eeuwige gemeenschap met God. Vervolgens betekent het dat de Zoon van God al

---

<sup>80</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 406-07. Pannenberg combineert het citaat uit Filippenzen 2 met Romeinen 1:4, waarin over Jezus wordt geschreven: "aangewezen als Zoon van God en door de heilige Geest bekleed met macht toen hij, Jezus Christus, onze Heer, opstond uit de dood." Vergelijk ook 416 en 418.

<sup>81</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 410-11.

bestond voordat de aardse Jezus was geboren. De Zoon van God is *preëxistent*.<sup>82</sup>

#### d. De incarnatie en de juiste uitleg van wat incarnatie is

De preëxistentie van de Zoon van God impliceert dat hij moet zijn geïncarneerd in de mens Jezus Christus. Pannenberg is gaandeweg zijn denkweg van mening veranderd over de wijze waarop deze incarnatie moet worden gedacht.

In zijn eerste hoofdwerk *Grundzüge der Christologie* (1964) verdedigt Pannenberg de positie dat de incarnatie het hoogtepunt is van de christologie. In dit werk verbindt Pannenberg de incarnatiegedachte niet met de geboorte van Jezus, maar met Jezus' opstanding. Hij beschrijft in de *Grundzüge* dat de christologie haar hoogtepunt bereikt, als in de opstanding openbaar wordt dat Jezus de geïncarneerde Zoon van God is. Uit het feit dat de incarnatie pas op dat moment openbaar wordt, trekt Pannenberg in zijn eerste hoofdwerk de conclusie dat Jezus' manier van leven heeft geleid tot de incarnatie. Jezus' leven en zijn daarin betoonde gehoorzaamheid aan God zijn constitutief voor het feit dat hij de geïncarneerde Zoon van God is.<sup>83</sup>

In zijn tweede hoofdwerk *Systematische Theologie* (1991) realiseert Pannenberg zich dat de eigen logica van het concept 'incarnatie' met zich meebrengt dat de Zoon van God als basis van de mens Jezus Christus moet worden gedacht. Deze gedachtelijn ontbreekt in de *Grundzüge*. Pannenberg ontwikkelt hierop een nieuwe visie op de incarnatie. Nu vormen Jezus' leven en zijn daarin betoonde gehoorzaamheid aan God het medium van de incarnatie. De Zoon van God

---

<sup>82</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 410-11, 414. Op 429-30 werkt Pannenberg aan de hand van de logos uit hoe hij de preëxistente Zoon ziet als scheppingsprincipe. De Zoon van God laat in de geschiedenis van Jezus van Nazareth een eigenheid zien die de hele schepping gemeenschappelijk heeft. Ze is geschapen door God als 'Andersheit' - als datgene wat anders is dan God. Hierin is de logos het "generatives Prinzip der Andersheit" en als zodanig "Grund ihrer geschöpflichen Selbständigkeit" (429). De Zoon van God laat bij gevolg in het leven van Jezus van Nazareth niet iets zien dat vreemd is aan de schepping, maar juist iets dat zeer eigen is aan de schepping. Omdat de preëxistente Zoon van God zelf niet is geschapen, maar God zelf is, kan Pannenberg stellen: "Der ewige Sohn oder Logos ist (...) der menschlichen Natur nichts Fremdes. Sie ist vielmehr 'sein Eigentum' (Joh 1, 11)".

<sup>83</sup> Ik volg hier Pannenberg in zijn voetnoot (noot 173) in Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 428.



drukt zich uit in de schepping door middel van Jezus' levensweg, zijn persoonsontwikkeling en zijn identiteitsvorming.

Met nadruk wijst Pannenberg op de onafhankelijkheid van de mens Jezus in dit proces waarin de Zoon van God zich uitdrukt. Juist Jezus' onafhankelijke ontwikkeling en de wijze waarop hij dat doet, is de uitdrukkingsvorm van de Zoon in de schepping. Jezus' lijden en sterven maakt onverbrekkelijk deel uit van die ontwikkelingsgang.<sup>84</sup>

Pannenberg geeft met het begrip 'zelfonderscheiding' (*Selbstunterscheidung*) exact aan hoe hij de incarnatie denkt. Met dit begrip sluit hij aan bij de oerchristelijke hymne die Paulus weergeeft in zijn brief aan de Filippijzen, hoofdstuk 2, vers 6 tot en met 11:

Hij die de gestalte van God had, hield zijn gelijkheid aan God niet vast, maar deed er afstand van. Hij nam de gestalte aan van een slaaf en werd gelijk aan een mens. En als mens verschenen, heeft hij zich vernederd en werd gehoorzaam tot in de dood – de dood aan het kruis. Daarom heeft God hem hoog verheven en hem de naam geschonken die elke naam te boven gaat, opdat in de naam van Jezus elke knie zich zal buigen, in de hemel, op de aarde en onder de aarde, en elke tong zal belijden: 'Jezus Christus is Heer,' tot eer van God, de Vader.

In deze tekst wordt beschreven dat de mens Jezus afstand deed van zijn gelijkheid aan God (*Selbstentäußerung*) en dat hij zichzelf heeft vernederd (*Selbsterniedrigung*) in de dood aan het kruis. Hierdoor, door Jezus' totale overgave aan God en diens koninkrijk, ontstond Jezus' unieke band met de Vader, zo leest Pannenberg het gedeelte uit Filippijzen.<sup>85</sup>

Het feit dat de mens Jezus van Nazareth dezelfde is als de geïncarneerde Zoon van God geeft aan deze zelfgave van Jezus nog een heel andere dimensie. Daardoor is te zien dat het hier niet alleen een zelfgave van de mens Jezus betrof, maar ook een zelfgave van God. Deze

<sup>84</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 342-43, 428-29, noot 173. Op 433 werkt Pannenberg deze visie uit in verhouding tot de enhypostasie. Er is in Pannenberg's visie geen menselijke natuur die door de Zoon van God wordt aangenomen. Er is het mens-zijn van Jezus, waarin de Zoon van God zich uitdrukt in de schepping.

<sup>85</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 418-20.

laatstgenoemde zelfgave noemt Pannenberg de zelfonderscheiding van de Zoon van de Vader. De Zoon van God kiest ervoor om zich te openbaren in een aards leven dat niet goddelijk is. Op grond van die keuze ziet hij in Jezus af van zijn God-zijn en onderscheidt hij zich van zichzelf. Hoewel de Zoon van God een met de Vader is en blijft, maakt hij de keuze om uit die eenheid van God naar buiten te treden en mens te worden.<sup>86</sup> De uiterste consequentie van deze zelfonderscheiding is het doorleven van de godverlatenheid van Jezus aan het kruis.<sup>87</sup>

#### **e. Gods koningschap en de manier waarop mensen daaraan deelhebben**

In Jezus' opstanding wordt voor de eerste christenen de volle glorie van Gods koninkrijk zichtbaar. Het aanbreken van dit koninkrijk is voor hen een volstreckte zekerheid, omdat de verrezen Heer in hun midden is en de Geest over hen wordt uitgestort.<sup>88</sup> Deze gebeurtenissen leidt tot een accentverschuiving in de manier waarop Jezus' volgelingen hun eigen betrokkenheid bij Gods koninkrijk begrijpen. Vóór de opstanding was men erin betrokken als men gehoor gaf aan Jezus' indringende oproep dat het koninkrijk van God nabij was en zich vervolgens in leven en werken wijdde aan dit naderende koninkrijk. Na de opstanding verschuift het accent. Men begrijpt dat men in het heil is betrokken door te leven in gemeenschap met de opgestane Heer, die aanwezig is in de Geest.<sup>89</sup>

Pannenberg gebruikt in dit verband de begrippen 'anticipatie' en 'prolepsis'. Wie leeft in gemeenschap met de Zoon van God, anticipeert in werk en leven op het komende koninkrijk. Diegene loopt in wat hij doet al vooruit op Gods komende heerschappij, zoals Jezus dat in zijn leven deed. De opstanding heeft daarin een proleptische structuur. In een wereld waarin de heerschappij van God nog niet is doorgebroken, biedt de opstanding een voorinzage in het heil dat in de eindtijd zal aanbreken.<sup>90</sup> Wie zijn leven geheel laat bepalen door de

---

<sup>86</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 421-22.

<sup>87</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 418.

<sup>88</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 409.

<sup>89</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 409-10.

<sup>90</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 410.

werkelijkheid die zich in de opstanding proleptisch toont, verwezenlijkt het aanbreken van deze eindtijd al in de dagen dat hij leeft.<sup>91</sup>

De oproep van Jezus om je leven in dienst te stellen van het koninkrijk van God is voortdurend actueel in de christelijke gemeenschap, vanwege de gehoorzaamheid die Jezus aan God betoonde tot in zijn dood aan het kruis. Precies hierin, en in de realisering dat het hier de zending van de Zoon van God betreft, is de manier te zien waarop het koninkrijk van God werkelijk wordt in de wereld. Jezus opent vanuit de begrensdheid van de geschapen mens de werkelijkheid voor het koninkrijk van God, “ohne Unterdrückung, unter Respektierung der Selbständigkeit der Geschöpfe sogar durch Gott selbst.”<sup>92</sup>

Het herstel van Gods koningschap over de schepping noemt Pannenberg de verzoening van de schepping met God.<sup>93</sup> De Zoon van God is degene die dit bewerkstelligt, door als laatste Adam de banden van de dood te breken en de band tussen schepping en Schepper te herstellen, waar de schepping is vervreemd van haar Schepper.<sup>94</sup> Tegelijk is het aan andere mensen om zich deze verzoening eigen te maken, in lijn met wat Jezus heeft verkondigd en voor-geleefd. De koninklijke heerschappij van God over de schepping kan slechts uitbreken als mensen die heerschappij ook in hun leven erkennen en daarnaar leven.<sup>95</sup> De Geest is degene die hierin de actieve rol vervult. De Geest wijdt mensen in, in de levensreddende waarheid van de Zoon van God. Dat doet hij ten eerste door te getuigen van het feit dat de Zoon van God zich in Jezus van Nazareth heeft geopenbaard en door mensen te leren wat hierin over de werkelijkheid wordt ont-huld. Pannenberg verwijst onder meer naar het eerste gedeelte van Johannes 16:13:

De Geest van de waarheid zal jullie, wanneer hij komt, de weg wijzen naar de volle waarheid.

---

<sup>91</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 434-35, 438.

<sup>92</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 439.

<sup>93</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 434.

<sup>94</sup> Vergelijk ook Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 436

<sup>95</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 434-35.

Ten tweede wijdt de Geest mensen in, in de levensreddende waarheid van de Zoon van God, omdat hij de borg is van de hoop die gelovigen hebben. De Geest is dit, omdat hij Jezus uit de dood opwekte en daarmee aantoonde dat Jezus de Zoon van God is. Het leven dat hij daarmee geeft, is het nieuwe leven dat ook gelovigen kunnen leven. Het is het leven waarin de Zoon, en met hem de hele verzoende schepping, deelheeft aan het eeuwige leven van God.<sup>96</sup> Op deze wijze voeren Geest en Zoon de schepping binnen in de triniteit. Pannenberg stelt zich de triniteit voor als een eeuwige gemeenschap tussen God de Vader, de Zoon van God en de Heilige Geest.<sup>97</sup> De Zoon en de Geest realiseren ieder op een eigen wijze dat God in de schepping de koninklijke eer heeft die hem toekomt. Zo verwezenlijken zij in de schepping de verhouding met God die in de triniteit al van eeuwigheid af bestaat. Door deze zelfverwezenlijking in de wereld openbaart God wie hij is aan de mensen en stelt hij de eeuwige liefdesgemeenschap die Vader, Zoon en Geest vormen open voor hen.

#### **f. Aantekeningen bij Pannenberg's interpretatie voor mijn eigen visie**

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” is in Pannenberg's interpretatie onderdeel van een systematische weergave van de christelijke leer. Hierin verdedigt Pannenberg zo overtuigend en indringend mogelijk de aanspraak die in het christendom wordt gedaan op de waarheid, de aanspraak dat in het christelijk geloof de waarheid wordt verkondigd voor alle mensen. Pannenberg doet dat door God, wereld en mensheid te interpreteren vanuit de openbaring die in het christendom door de eeuwen heen als waarheid wordt verkondigd. Zijn doel is om op deze wijze een christelijke visie op de werkelijkheid tot stand te brengen die de concurrentie aankan met de visies van andere religies en mens- en wereldbeschouwingen. In discussie met mogelijke alternatieven, zowel christelijke als niet-christelijke, moet vervolgens blijken in hoeverre zijn benadering de toets der kritiek kan doorstaan. Pannenberg maakt zijn eigen interpretatie zo krachtig mogelijk om in de pluraliteit van bestaande visies de aanspraak van het

---

<sup>96</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 439-40.

<sup>97</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 433.

christelijk geloof dat het de waarheid bevat voor alle mensen zo sterk mogelijk te maken.<sup>98</sup>

Mijn kritiek hierop is dat Pannenberg de bestaande pluraliteit in het christelijk geloof niet gebruikt om de aanspraak zo krachtig mogelijk te maken dat dit geloof de waarheid verkondigt voor alle mensen. Pannenberg versterkt deze aanspraak door slechts van één visie op de christelijke leer zo aannemelijk mogelijk te maken dat ze de waarheid weergeeft over God, wereld en mensheid. Daarmee schaadt hij de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof op twee manieren. Enerzijds creëert hij hierdoor in het christelijk geloof een strijd om de waarheid, terwijl het sterker zou zijn wanneer christenen er in verbondenheid aanspraak op zouden kunnen maken dat in hun geloof de waarheid wordt verkondigd. Anderzijds tast hij hiermee de waarheidsaanspraak aan van andere christelijke visies dan de zijne, wat de algemene aanspraak van het christelijk geloof op de waarheid verzwakt.

Pannenberg erkent weliswaar dat een definitief oordeel nagenoeg onmogelijk is over wat de juiste christelijke interpretatie is van God, mensheid, wereld en geloof. Niet elke visie is immers zodanig uitgewerkt dat een gelijkwaardig argumentatief vergelijk mogelijk is.<sup>99</sup> Dit tekort verdisconteert hij echter niet in zijn werkwijze. Daarin werkt hij niet uit in welke zin meerdere visies op het christelijk geloof er gelegitimeerd aanspraak op kunnen doen de waarheid van dit geloof te beschrijven. Door slechts de waarheidsaanspraak van zijn eigen christelijke interpretatie uit te werken, wekt hij de indruk dat de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof toetsbaar is op de manier die hij daarin vooronderstelt.

Pannenberg benadert in zijn interpretatie het christelijk geloof vanuit twee vooronderstellingen. Hij vooronderstelt ten eerste dat de legitimiteit van de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof argumentatief getoetst kan worden en ten tweede dat deze toetsing plaatsvindt in de discussie tussen verschillende interpretaties van de

---

<sup>98</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 9-11.

<sup>99</sup> "Solche ausgearbeiteten Darstellungen mögen nicht immer vollständig und in befriedigender Form für alle zu berücksichtigenden religiösen Traditionen zur Verfügung stehen. Das (...) trägt zu den unvermeidlichen Vorbehalten hinsichtlich der Möglichkeit einer abschließenden Urteilsbildung (...) bei." Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 11.

werkelijkheid. Doordat Pannenberg de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof van deze toetsing afhankelijk maakt, moeten ook andere interpretaties van dit geloof hierop worden beoordeeld. Dat geldt ook voor interpretaties waarin wordt getheologiseerd vanuit een heel andere visie en op heel andere manieren wordt gesteld de waarheid te verkondigen. Zelfs al zouden die interpretaties even goed zijn uitgewerkt als die van Pannenberg, dan nog is het mogelijk dat ze deze toets der kritiek niet doorstaan. Hiermee beperkt Pannenberg de kracht van de bestaande pluraliteit van het christelijk geloof. Juist het feit dat er vanuit verschillende visies wordt getheologiseerd, op grond van verschillende uitgangspunten, is een kracht van het christelijk geloof. Enerzijds is deze diversiteit uitnodigend voor wie wil uitvinden hoe hijzelf gelooft en hoe hij het geloof in Jezus voor waar houdt. Anderzijds kan het geloof hierdoor in verschillende situaties op geheel verschillende manieren indringend en overtuigend verschijnen.

Pannenberg maakt de aanspraak die in het christelijk geloof wordt gemaakt op de waarheid afhankelijk van twee vooronderstellingen die in het christelijk geloof niet algemeen gelden. Daarin volg ik hem niet, omdat hij daarmee het geloof beperkt. Hij presenteert het als minder pluraal dan het is. Deze beperking gaat ten koste van christelijke geloofsinterpretaties die er op een andere manier aanspraak op maken de waarheid te verkondigen dan Pannenberg dat in zijn eigen interpretatie doet. Op deze wijze tast de interpretatie van Pannenberg de kracht aan waarmee het christelijk geloof verschijnt.

### **3. De interpretatie van Ingolf U. Dalferth**

Ingolf Dalferth (1948) werd geboren in Stuttgart en studeerde theologie en filosofie in Tübingen, Edinburgh, Wenen en Cambridge (Engeland). In Tübingen promoveerde hij zowel in de theologie als de filosofie. Zijn belangrijkste onderzoeksgebieden zijn wat betreft de twintigste eeuw de filosofische en theologische hermeneutiek en de analytische theologie. Verdere belangrijke onderzoeksgebieden zijn de systematische theologie van de negentiende en de twintigste eeuw, alle grote thema's binnen de protestantse systematische theologie, en geloofsthema's als gebed, het kwaad, vertrouwen, en altruïsme en egoïsme.

Dalferth neemt deel aan diverse commissies binnen de Evangelische Kirche van Duitsland en van Zürich en doet onderzoek naar de oecumene tussen het Lutheranisme en het Anglicanisme. Hij was in 2018 onder meer hoogleraar in Claremont en Zürich.<sup>100</sup>

**a. Jezus van Nazareth is degene door wie God heil brengt voor alle mensen**

De betiteling van Jezus als Zoon van God is volgens Dalferth ontstaan nadat Jezus door God is opgewekt uit de dood. Tot dan toe was al wel bekend dat Jezus God als ‘Vader’ aansprak, maar een dergelijk aanspreken van God kwam vaker voor in het joodse geloof.<sup>101</sup> Na Jezus’ kruisdood en opwekking wordt de manier waarop mensen over Jezus spreken vernieuwd, omdat in het licht van de opwekking Jezus’ identiteit unieker blijkt te zijn dan tot dan toe werd gedacht. Vanaf dan wordt met de uitspraak dat Jezus de Zoon van God is uitgedrukt dat Jezus degene is door wie God zijn heil voor alle mensen brengt.<sup>102</sup> Daarmee krijgt de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” haar plaats in wat Dalferth de beeldtaal noemt van de christologie. Ook een titel als ‘messias’ en het begrip ‘preëxistentie’ maken deel uit van deze beeldtaal. Met behulp van deze beeldtaal wordt de christologie steeds verder ontvouwd.<sup>103</sup> Het doel van deze ontvouwing is om het spreken te dienen waarmee God zichzelf communiceert (de *Selbstkommunikation Gottes*).<sup>104</sup> De menselijke communicatie over God wortelt immers in Gods zelfcommunicatie.

Alle christologische beelden samen hebben tot doel het beeldveld van de Geest (*Bildfeld des Geistes*, of *Geist-Feld*) te vormen, waarin de band tussen Vader, Zoon en Heilige Geest helder en eenduidig wordt

<sup>100</sup> <http://www.cgu.edu/wp-content/uploads/2016/06/2017-CV-Dalferth.pdf>, geraadpleegd op 17 januari 2018.

<sup>101</sup> Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte – Zur Grammatik der Christologie* (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1994), 113-14.

<sup>102</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 121-24.

<sup>103</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 115, 119

<sup>104</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 152-53.

verwoord.<sup>105</sup> Dalferth spreekt hier over het beeldveld van de Geest, om te benadrukken dat wij mensen weliswaar spreken over God, maar dat dit spreken pas op een goede manier gebeurt, als daarmee het spreken van God zelf door de Geest wordt gearticuleerd. Het is God zelf die zich openbaart in een samenhang die mensen zo vakkundig mogelijk tot zijn recht proberen te laten komen.<sup>106</sup>

## **b. Christologie als ontvouwing van het kernthema van het christelijk geloof**

Om deze samenhang zo goed mogelijk weer te geven, is het allereerst van belang twee misverstanden te vermijden die de laatste tijd opgeld doen in de theologie. Het eerste misverstand ontstaat wanneer theologen in de persoon van Jezus Christus een onterechte scheiding aanbrengen. Sommige theologen onderscheiden tussen de mens Jezus van Nazareth enerzijds en de in hem geïncarneerde Zoon van God anderzijds. Dit onderscheid is volgens Dalferth niet vol te houden, omdat in het christelijk geloof de mens Jezus van Nazareth niet los is te denken van diens verbondenheid met God. God is van bepalend belang voor de identiteit van Jezus.<sup>107</sup> Een onterecht onderscheid tussen de mens Jezus en de geïncarneerde Zoon heeft tot gevolg dat onhelder wordt aan wie wordt gerefereerd, wanneer in geloofsuitspraken over Jezus Christus wordt gesproken. Hebben zij betrekking op de historische mens Jezus van Nazareth, of op de in hem geïncarneerde Zoon van God? En hoe moet de verhouding tussen die twee worden gedacht?<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Dalferth spreekt over: "Schritte auf einem Weg, auf dem die theologisches Denken und Sprechen leitende Hintergrundmetaphorik pneumatologisch transformiert wird, um die Vielfalt theologischer Bildfelder in einem grundlegenden Bildfeld des Geistes (Geist-Feld) zu integrieren." Beeldtaal is hieraan gediend, wanneer ze "Anlaß und Ansatzpunkte für weitere realistische Ausgestaltungen der (...) Bilder von Vater, Sohn und Geist geben, die Wege zur Trinitätslehre, i.e. zur Formulierung der trinitarischen Grammatik des Geist-Feldes bahnen." Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 118.

Hoewel Dalferth op deze plaats nog spreekt over beeldtaal uit de evangeliën (maagdelijke geboorte, het ontvangen van de Geest), lees ik dit als een algemeen principe in Dalferths christologische denken, met name vanwege het op 152 gestelde over 'Selbstkommunikation Gottes'.

<sup>106</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 35-36, 82. Dalferth gebruikt in dezen de woorden 'sachgemäß' en 'zur Geltung bringen'. Vergelijk onder meer 85, 127, 136.

<sup>107</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 23.



Het tweede misverstand dat moet worden vermeden betreft de rol van de waarheid in geloofsbelijdenissen en -uitspraken. Er is onduidelijkheid in de theologie ontstaan waarop de waarheid van geloofsuitspraken berust. Anders dan de waarheid in natuurwetenschappelijke zin, is de waarheid van geloofsbelijdenissen en -uitspraken niet gebaseerd op algemene kennis, die door middel van wetenschappelijke methodes verder wordt gebracht. Ze is gebaseerd op het heilshandelen van God zelf. Wie zijn geloof belijdt, is wezenlijk betrokken in de manier waarop in dit geloof betekenis wordt gegeven aan de werkelijkheid. Hij belijdt wat voor hem de waarheid is en waarvan hij hoopt dat het ook voor zijn gesprekspartners als waarheid inzichtelijk wordt.<sup>109</sup> De voorwaarden waaraan de op deze wijze uitgesproken waarheid moet voldoen (*Wahrheitsbedingungen*) liggen in het heilshandelen van God zelf.<sup>110</sup> De gelovige moet in zijn geloofsbelijdenissen en -uitspraken Gods heilshandelen en spreken zo getrouw mogelijk proberen te articuleren. Diens uitspraken zijn waar als ze het spreken en heilshandelen van God zo vertolken dat naar voren komt wat God in Jezus Christus over zichzelf heeft laten weten aan mensen.<sup>111</sup>

Het kernthema van het christelijk geloof is voor Dalferth dat de gekruisigde Jezus van Nazareth door God is opgewekt uit de dood.<sup>112</sup> In het leven van Jezus, zijn lijden, sterven en opwekking, hebben christenen de nabijheid van God ervaren. Doordat Jezus tijdens zijn leven voorleefde wat Gods nabijheid voor mensen betekent, stelde hij God present in de wereld als liefdevolle, barmhartige en vergevende Vader. Dat maakte op zijn volgelingen een diepe indruk. Zij ervoeren hoe, in wat Jezus deed en zei, God werkelijk dichtbij kwam en diens heil in de wereld uitbrak. Ze richtten hun leven daarop in.<sup>113</sup> Toen Jezus werd gekruisigd en er na zijn dood werd gerapporteerd dat hij aan zijn leerlingen was verschenen, gebruikten christenen zijn verkondiging van

<sup>108</sup> Dalferth onderzoekt de verhouding tussen de historische Jezus en de Zoon van God in Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 12-24. Vergelijk voor de oorzaak van het probleem met name 12.

<sup>109</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 22.

<sup>110</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 152.

<sup>111</sup> Vergelijk wat Dalferth zegt inzake de “Wahrheitsbedingungen wahrer Kommunikation über Jesus Christus” in Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 150-53.

<sup>112</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 23-24.

<sup>113</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 24.

het koninkrijk van God als verstaanshorizon om te kunnen plaatsen wat er moest zijn gebeurd. Ze concludeerden dat God Jezus ook na diens dood nabij is gebleven en dat God door de dood heen moet hebben vastgehouden aan zijn levensband met Jezus, waardoor Jezus uit de dood is opgewekt. De opwekking van Jezus, iets wat totaal onwaarschijnlijk is, werd voor hen op deze manier tot de fundamentele zekerheid onder hun bestaan. Zij waren ervan overtuigd dat, hoezeer mensen zich van God verwijderd voelen door de dood of de zonde, Gods nabijheid, liefde en vergeving altijd dichtbij zijn. Gods barmhartigheid is sterker dan wat mensen in hun eigen realiteit begrenst en gevangen houdt.<sup>114</sup>

Hoewel christenen op verschillende manieren belijden dat Jezus degene is door wie zij het heil van God ervaren, is de gemeenschappelijke basis waarop al deze belijdenissen stoelen, dat christenen Jezus hebben leren kennen als de gekruisigde die door God is opgewekt uit de dood. Dit kernthema bevat alle betrekkingen tussen God, Jezus en mensen al in de kiem. Aan christologen de taak om deze betrekkingen uit te werken en er, vanuit dit kernthema, de samenhang en de geëigende structuur van te ontfouwen.<sup>115</sup>

### **c. Dogma's zijn spreekregels die waarborgen dat God op een juiste manier ter sprake komt**

Dat gebeurt in eerste aanleg door het trinitarisch en het christologisch dogma. Deze dogma's waarborgen, als spreekregels, dat God en Jezus op een juiste manier ter sprake komen. In de dogma's wordt de lijn uitgezet voor het juiste spreken over God. Dalferth:

Beide Dogmen formuleren Grundprinzipien christlicher Rede von Gott und Jesus Christus und damit die Kerngrammatik christlichen Glaubenslebens.<sup>116</sup>

Beide dogma's hebben tot doel om uit te drukken dat Gods liefde voor en nabijheid bij mensen op een beslissende manier gestalte hebben

---

<sup>114</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 25-26.

<sup>115</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 26-27.

<sup>116</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 136.

gekreken in Jezus Christus. Jezus heeft daarin een dubbele betekenis. Enerzijds is hij degene die in woord en daad heeft voorgeleefd wat Gods nabijheid en liefde voor mensen betekenen. Anderzijds is hij ook degene door wie deze liefde en nabijheid voor iedereen toegankelijk zijn geworden. Mensen kunnen, dankzij wie Jezus was en hoe hij leefde, delen in dit heil.<sup>117</sup>

De beide dogma's waarborgen dat in al het spreken over Jezus en God de onverbreekelijke band tussen beiden tot uitdrukking komt en dat God erin als basis van Jezus' identiteit wordt weergegeven. Het christologisch dogma is in dezen gericht op de identiteit van Jezus, het trinitarisch dogma op de drie-ene identiteit van God.<sup>118</sup>

Dankzij beide dogma's komt in het christelijk geloof helder en eenduidig tot uitdrukking dat God zelf het is die in Jezus het heil voor alle mensen brengt. Als christenen spreken over Jezus en zijn betekenis voor hen, dan is God degene aan wie zij refereren. God is degene die in Jezus' leven uitlegt wie hij voor mensen is. Wie beide dogma's in acht neemt, zorgt ervoor dat de zelfuitleg van God aan mensen waarheidsgetrouw wordt begrepen.<sup>119</sup>

#### *De persoon van Jezus en de persoon van andere mensen*

Wat dit impliceert voor de persoon van Jezus, werkt Dalferth uit in zijn persoonsdenken. Moderne denkers definiëren wat een persoon is doorgaans met behulp van het begrip 'persoonsontwikkeling'. Het persoon-zijn wordt begrepen als een proces van individuering of subjectwording, waarin mensen hun eigen persoonlijkheid ontwikkelen. Dalferths probleem met deze benadering is dat hierin het begrip 'persoon' al is verondersteld, zonder dat wordt uitgelegd hoe een persoon ontstaat. Om dit probleem te ondervangen onderscheidt Dalferth tussen het ontstaansproces van personen en het proces van persoonsontwikkeling.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 135-37. Vergelijk 306 voor Dalferths beschrijving van Jezus als heilsmiddelaar.

<sup>118</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 136-37. Vergelijk ook 152.

<sup>119</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 151-53.

<sup>120</sup> Vergelijk Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 156. Dalferth onderscheidt twee processen, die onderling op elkaar betrokken zijn: "Der Prozeß des Werden zur Person und der Prozeß des Werden als Person" (cursivering Dalferth).

Volgens Dalferth ontvangt een mens zijn persoon-zijn van God. Dit persoon-zijn vormt de bedding waarin de persoonsontwikkeling van mensen kan plaatsvinden. Wie wil weten wat het persoon-zijn inhoudt, kan te rade gaan bij de theologie. Daarin wordt uitgewerkt op welke manier God, door middel van zijn communicatie met mensen, hun persoon-zijn constitueert. Hij doet dit in verbondenheid met hen, als schepper, verzoener en voltooiër van hun mens-zijn. Mensen hebben hun persoon-zijn te danken aan God.<sup>121</sup>

Het verschil tussen Jezus en andere mensen is dat de persoon van Jezus niet is ontstaan zoals die van andere mensen. Jezus maakt, als tweede persoon van de drie-eenheid, deel uit van Gods wezen. Hij is als zodanig niet van God te onderscheiden. Andere mensen zijn door God als persoon geschapen en daardoor juist wel van God onderscheiden.

Jezus hoort, samen met de Heilige Geest, tot de *innerlijke* communicatie van God met zichzelf. Alle andere mensen vallen onder Gods communicatie met het *andere* dan zichzelf. Het ontstaan van hun persoon-zijn wortelt mede in het persoon-zijn van Jezus, aangezien hun persoon-zijn door God wordt geconstitueerd en Jezus niet van God is te onderscheiden. Dat betekent dat wie Jezus is als persoon van belang is voor het persoon-zijn van ieder mens. In Jezus' persoon tekent zich heil af dat voor iedereen van belang is.<sup>122</sup>

### *In de evangeliën ontkiemt de christologie*

De evangelisten ontvouwen in de evangeliën het kernthema van het christelijk geloof, door gebruik te maken van enerzijds impliciete en anderzijds ontkiemende explicietere christologie. Impliciete christologie wordt door de evangelisten gebruikt in het grootste deel van hun beschrijving van het leven van Jezus. Deze beschrijving is impliciet christologisch, omdat ze weliswaar geheel in het teken staat van de kruisiging en de opwekking van Jezus, maar deze gerichtheid alleen in de compositie van de vertelling tot uitdrukking komt. De evangeliën worden explicieter christologisch waar ze bepaalde gebeurtenissen in Jezus' leven verbinden met christologische noties.

---

<sup>121</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 156.

<sup>122</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 156-57.

Dalferth noemt als voorbeelden hiervan Jezus' geboorteverhaal, stamboom en hoogheidstitels, de verhalen van Jezus' doop en de wonderen die hij verrichtte en Jezus' gevolmachtigd zijn om te spreken namens God. Hierin zijn christologische motieven te zien die in later tijd tot een expliciet christologisch denken over Jezus worden gevormd.

De manier waarop de evangeliën worden verteld, bevordert dat lezers zelf in hun leven tot eigen christologische inzichten komen. Lezers worden in de evangeliën niet met een vastomlijnde, staande christologie geconfronteerd, maar voortdurend uitgedaagd om de impliciet christologische evangelie-gedeelten te verbinden met de explicietere christologie uit andere gedeelten. Dit daagt hen uit om daarbij lezenderwijs ook eigen levenservaringen te betrekken. Zo kan, vanuit de levenservaring van deze lezers, een verdiept verstaan ontstaan van wie Jezus Christus is. Op deze wijze voeren de evangelisten hun lezers, iedere lezer met een eigen context en levensgeschiedenis, binnen in de hermeneutische verstaanshorizon van de evangeliën.<sup>123</sup>

De kern van Jezus' identiteit wordt in de evangeliën zichtbaar in Jezus' verkondiging van het aanbreken van het koninkrijk van God. Jezus laat zich in zijn hele handelen en spreken door dit koninkrijk bepalen. Hij beschrijft de liefde en de nabijheid waarmee God in dit koninkrijk mensen leidt, door die te laten zien en voor te leven.<sup>124</sup> Bijzonder is dat Jezus hierin verkondigt dat Gods heil *in hem* (Jezus) *zelf* is aangebroken. Boodschap, boodschapper en het aanbreken van de heilstijd vallen in Jezus samen.

Dalferth concludeert hieruit dat een volgeling van Jezus Christus niet kan volstaan met slechts het herhalen van Jezus' boodschap. Hij moet daarin ook Jezus' persoon betrekken en zal, net als Mattheüs,

---

<sup>123</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 91-92.

<sup>124</sup> Dalferth geeft de Bijbelteksten waarin Jezus' doop wordt beschreven als voorbeelden van verhalen waar Jezus geheel wordt weergegeven in het licht van het aanbreken van Gods heerschappij op aarde (Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 93). Vergelijk voor een beschrijving van het heil dat op deze manier uitbreekt 96-100. Hoewel Dalferth de doop-perikopen uit Mattheüs, Marcus en Lucas noemt (en niet die uit Johannes 1) lees ik de stellingen "was sein öf-fentliches Reden und Handeln von Grund auf bestimmte" en "Von dieser Botschaft her (...) ist daher auch die Frage nach seiner Identität zu beantworten" als algemene stellingen die voor alle vier de evangeliën opgaan.

Marcus, Lucas en Johannes, in zijn vertolking van het evangelie zowel over Jezus' persoon als diens boodschap moeten vertellen.<sup>125</sup>

#### d. Jezus is het koninkrijk van God in persoon

Het aanbreken van het koninkrijk van God wordt door Jezus beschreven als een daad van God zelf. Mensen kunnen de heilstijd niet zelf verwezenlijken, ze kunnen slechts op het komen van God anticiperen door hun leven erop in te richten. Jezus' eigen wijze van leven toont aan mensen hoe zij hun leven kunnen openen voor Gods nabijheid en wat er dan gebeurt.<sup>126</sup> Wie zich openstelt voor Gods koninkrijk, ziet de kern van Jezus' identiteit. Jezus is 'αὐτοβασιλεία', "Gottesherrschaft in Person", omdat hij niet alleen het koninkrijk van God verkondigt, maar ook het instrument ervan is en de plaats waar het in de werkelijkheid doorbreekt.<sup>127</sup>

Dalferth ziet de wonderverhalen, zoals ze in de evangeliën zijn opgetekend, als verhalen waarin weliswaar legendarische elementen een rol spelen, maar waarin een kern van waarheid zit. Die kern is volgens Dalferth dat Jezus genezingen en duiveluitdrijvingen verrichtte, daarvoor geen geld vroeg en deze wonderen slechts verrichtte als hij daarmee mensen kon helpen. Jezus verrichtte nooit wonderen om zijn bijzondere identiteit te demonstreren of om mensen te straffen. De wonderverhalen in de evangeliën benadrukken Jezus' unieke identiteit en zijn inzet daarin voor het koninkrijk van God. Hun directe band met de verhalen over de opwekking van Jezus is dat ook daarin de bijzondere identiteit van Jezus met betrekking tot dit koninkrijk zichtbaar wordt.<sup>128</sup>

*Opwekking en incarnatie als grondmetaforen en Jezus' waarlijk God- en mens-zijn*

De begrippen 'opwekking' en 'incarnatie' noemt Dalferth grondmetaforen (*Grundmetaphern*) om het eschatologische gebeuren uit te leg-

<sup>125</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 95. Dalferth verwijst hier in de hoofdttekst alleen naar het evangelie van Marcus, maar laat in de noten 22 en 23 op dezelfde pagina zien dat het punt dat hij maakt voor alle vier de evangeliën opgaat.

<sup>126</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 98-101.

<sup>127</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 106.

<sup>128</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 102-05.

gen dat zich in Jezus afspeelt. Met het woord grondmetaforen benadrukt Dalferth dat dit geen begrippen zijn die in verschillende contexten verschillend kunnen worden uitgelegd. Deze begrippen hebben een vaste plaats in het uitdrukken van de wezenlijke verbondenheid van Jezus en God en het allesoverstijgende belang van die verbondenheid voor alle mensen.<sup>129</sup> Met deze begrippen wordt aangegeven dat in Jezus het ware God-zijn en het ware mens-zijn zichtbaar wordt. Wat dit betekent werkt Dalferth uit met behulp van de begrippen ‘God-woorden’ (*Gottwerdung*) en ‘mens-woorden’ (*Menschwerdung*).<sup>130</sup>

Onder God-woorden verstaat Dalferth datgene wat met Jezus gebeurt vanwege zijn opwekking door God uit de dood. In de opwekking van de Gekruisigde wordt de bestemming zichtbaar van het ware mens-zijn. Het ware mens-zijn is voorbestemd om ‘God te worden’, om in verbondenheid met God te delen in Gods eeuwige leven. In de opwekking van Jezus door God wordt duidelijk dat Jezus heeft getoond wat voor ieder mens het ware mens-zijn is.<sup>131</sup>

Onder mens-woorden verstaat Dalferth Gods zelfopenbaring in de mens Jezus. God laat zich in Jezus’ historie kennen zoals hij werkelijk is. Daar wordt zichtbaar wat het ware God-zijn is. Dit is dat God er is voor mensen, dat hij zijn eeuwige leven wil leven in gemeenschap met mensen.<sup>132</sup> Mens-woorden beschrijft dezelfde beweging die in het God-woorden wordt uitgedrukt in de omgekeerde richting.<sup>133</sup> In beide begrippen wordt de hechte verbondenheid tussen God en mensen beschreven, die zichtbaar wordt in Jezus Christus.

Een bijzondere manifestatie hiervan ziet Dalferth in de kruisiging van Jezus. Dit is een gebeurtenis die het menselijk verstand met stomheid slaat en het menselijk voorstellingsvermogen radicaal overstijgt. Is de dood aan het kruis hetgeen waarnaar ieder mens zou moeten streven?<sup>134</sup> Theologen die de kruisiging inkaderen en betekenis geven

<sup>129</sup> Ingolf U. Dalferth, *Umsonst – Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 168.

<sup>130</sup> Dalferth, *Umsonst*, 169-70.

<sup>131</sup> Dalferth, *Umsonst*, 169.

<sup>132</sup> Dalferth, *Umsonst*, 169-70.

<sup>133</sup> Dalferth, *Umsonst*, 167.

<sup>134</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 39, 43-44, citaat over “Wort vom Kreuz” op 40.

als onderdeel van een breder theologisch verband, miskennen de kracht waarmee deze gebeurtenis inbreekt op het menselijk voorstellingsvermogen.<sup>135</sup> Alleen vanuit God kan de sprakeloosheid rond de kruisiging worden doorbroken.

Mensen verstaan het spreken van God in de kruisiging, wanneer ze deze gebeurtenis volledig interpreteren binnen de context van Gods leven. De kruisiging is in de eerste plaats een gebeuren waarin God zijn wezen openbaart en waarin God heil brengt aan mensen. Als zodanig breekt het in in het leven van mensen, met een kracht die levensveranderend werkt.<sup>136</sup> In de kruisiging toont God zijn nabijheid bij mensen. Hij is nabij, door zichzelf er volledig gelijk te maken aan mensen. Hij blijkt sterfelijk en doorleeft de menselijke godverlatenheid. Daarmee toont hij dat het lijden van mensen en de door hen ervaren godverlatenheid hem niet onberoerd laat. Hij is tot in het diepst ervan met mensen verbonden. In de opwekking wordt zichtbaar dat na het lijden en sterven van mensen niet het niets wacht, maar het leven van God zelf. Gods verbondenheid met mensen gaat tot in de dood.<sup>137</sup>

#### **e. Het streven van mensen om God-gelijk te willen zijn**

De manier waarop God in de kruisiging zijn God-zijn toont, keert alle verhoudingen om in het streven van mensen om zelf God-gelijk te

<sup>135</sup> In Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 48-52 noemt Dalferth vier manieren waarop theologen de impact van het kruis reduceren, die hij alle afwijst:

- a. de historische reductie, waardoor het kruis wordt gereduceerd tot slechts een gebeurtenis in het leven van Jezus en de impact van het kruis op andere mensen onvoldoende wordt verdisconteerd;
- b. de ethische reductie, waardoor het kruis wordt gereduceerd tot een ethisch voorbeeld van zelfopoffering en de levensveranderende impact van het kruis onvoldoende wordt gearticuleerd;
- c. de symbolische reductie van het kruis, waardoor het kruis wordt gereduceerd tot symbool voor een uiteenlopend aantal levenservaringen, variërend van het leed dat mensen in hun leven dragen tot de verborgenheid van God. Hierdoor wordt het specifieke perspectief dat in het kruis op leven en dood wordt gegeven te zeer veralgemeniseerd;
- d. de religieuze reductie, waardoor het kruis wordt gereduceerd tot stadium op weg naar de opwekking. Hierdoor wordt de impact van de identiteit van de Gekruisigde onvoldoende verdisconteerd in het gebeuren van de opwekking.

<sup>136</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 44.

<sup>137</sup> "Was dort [in de kruisiging] geschah, läßt Gott nicht unberührt, bringt ihn vielmehr uns so nahe, daß er selbst im Tod bei uns und wir deshalb auch im Tod bei ihm sind." Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 44.



willen zijn. Tijdens de schepping hebben mensen de mogelijkheid gekregen om ‘imago Dei’ (Gods evenbeeld) te zijn. Deze mogelijkheid is door hen echter misverstaan vanwege de zonde. Mensen ervoeren het als een oproep om al hun talenten aan te wenden om te worden als goden. Daarbij stelden ze zich dit godgelijk-worden voor als een zelfverheffing tot ze als goden zouden leven.

Al deze pogingen berusten echter op zelfoverschatting. Mensen zijn immers niet onsterfelijk, zoals goden zijn, en ze verliezen het zicht op de uitgangspunten van hun doen en laten in hun eindeloze streven om het uiterst mogelijke te bereiken. Ze zijn zodanig bezig op te klimmen tot het hoogst haalbare, dat de basisbeginselen onder hun handelwijze uit het zicht verdwijnen.<sup>138</sup>

In de kruisiging doorbreekt God dit zelfoverschattende streven van mensen om God-gelijk te willen zijn. Hij toont er wat werkelijk God-gelijk zijn is, door dat in de kruisiging te laten zien. Het is “ungeschuldete Selbsterniedrigung um unseretwillen”. God-gelijk willen zijn betekent streven naar onbaatzuchtige liefde. Wie, als Jezus, God als Vader aanneemt, kan die onbaatzuchtige liefde tot uitgangspunt van zijn leven maken.<sup>139</sup>

#### **f. Aantekeningen bij Dalferths interpretatie voor mijn eigen visie**

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” is in Dalferths interpretatie onderdeel van de beeldtaal waarmee mensen de band tussen de Vader, de Zoon en de Heilige Geest waarheidsgetrouw kunnen verwoorden. God zelf is de bron van deze beeldtaal, waarmee mensen op een juiste manier over God kunnen nadenken en spreken.<sup>140</sup> Dalferth werkt in zijn interpretatie op een voor mij bewonderenswaardige manier uit hoe dogmatiek gelezen kan worden als een vorm van communicatie van God met mensen. Ik volg hem echter niet in zijn stelling dat wie waarheidsgetrouw over God wil spreken, dat slechts op grond van deze beeldtaal kan doen. God laat zichzelf op meer manieren kennen. Dalferth refereert in “Der auferweckte Gekreuzigte” aan de zoektocht

---

<sup>138</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 42-43.

<sup>139</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 45-47, citaat 46, oorspronkelijk gecursiveerd.

<sup>140</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 152-53.

van onder meer de theologen Hick en Wiles. Zij gaan na of het christelijk geloof mogelijk is zonder het geloof in de incarnatie.<sup>141</sup> Dalferth neemt hun zoektocht argumentatief op en werkt in discussie met hen zijn eigen standpunt uit, wat de opmaat vormt tot zijn eigen interpretatie.<sup>142</sup>

Ik begrijp niet waarom Dalferth de weg die onder meer Hick en Wiles gaan slechts argumentatief opneemt en weerlegt. Het is voor Dalferths interpretatie veel vruchtbaarder om ook deze weg te beschouwen als ingegeven door de manier waarop God zichzelf uitlegt. Juist voor de beeldtaal die Dalferth reconstrueert is het belangrijk om ook te luisteren naar de communicatie die van God wordt ervaren, maar nog niet in deze beeldtaal kan worden uitgedrukt. Die ervaringen bieden kansen om de beeldtaal te vernieuwen, of om verschillende vormen van ervaren zelfuitleg van God te leren kennen en met elkaar in gesprek te brengen. Dit zal het inzicht in manieren waarop God zichzelf uitlegt verrijken en het mogelijk maken Gods zelfuitleg op nieuwe manieren te vertolken.

#### 4. De interpretatie van Oliver Crisp

Oliver Crisp (1972) werd geboren in Londen (Engeland), waar hij opgroeide. Hij studeerde theologie in Aberdeen (Schotland) en promoveerde in Londen in de godsdienstfilosofie. Van 1996 tot en met 1999 was hij assistent predikant in Chertsey Street Baptist Church, een onafhankelijke baptistengemeenschap in Guildford, bij Londen. Onderwijs en onderzoek brachten Crisp aan verschillende universiteiten in Engeland en Amerika. Sinds 2011 is Crisp hoogleraar systematische theologie aan Fuller theological seminary in Pasadena (Californië) en daarnaast verbonden aan de University van St. Andrews in Schotland. Hij heeft een indrukwekkende hoeveelheid publicaties op zijn naam.

Crisps belangrijkste onderzoeksterreinen zijn de systematische theologie, de analytische theologie, filosofische en historische theologie, theologie van de reformatie, christologie, soteriologie, hamartiologie en de theologie van John Edwards en William Shedd. Daarnaast schildert Crisp portretten, hoofdzakelijk van theologen en

---

<sup>141</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 2-3.

<sup>142</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 7-24.

van Jezus voor de omslag van boeken. Crisp haalde het basisdiploma kunst en ontwerpen aan de Wimbledon School of Art.<sup>143</sup>

**a. De Zoon van God heeft in Jezus Christus de menselijke natuur aangenomen**

Crisp onderschrijft de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”, omdat hij gelooft dat de Zoon van God, de tweede persoon van de drie-eenheid, de menselijke natuur heeft aangenomen in Jezus Christus. Crisp is tot dit geloof gekomen op grond van wat er in de Schrift en gezaghebbende geloofsbelijdenissen is geopenbaard.<sup>144</sup> Hij wil het inzicht in dit geloof vergroten door christologische problemen met behulp van de analytische theologie te verhelderen en bij te dragen aan een beter begrip van het klassieke denken over de persoon van Jezus Christus. Crisp volgt daarbij de volgende werkwijze: eerst richt hij zich op de kern van de argumentatie in een leerstellig thema. Vervolgens maakt hij deze argumentatie zo helder mogelijk met behulp van de analytische filosofie.<sup>145</sup> Ten slotte werkt hij mogelijkheden uit om deze kern ook op een manier te kunnen denken die bij huidige inzichten past. Crisps doel is om hiermee te komen tot een constructieve bijdrage aan de theologie. Hij beoordeelt een bijdrage als constructief, wanneer ze in lijn is met wat in de kerkelijke traditie wordt gezegd. Wie niet in deze lijn theologiseert kan het kerkelijk leven beschadigen, doordat hij mensen wegleidt van het belijden van de kerk. Op eenzelfde manier zijn ook ketters afgedwaald van de orthodoxie.<sup>146</sup> Hoewel Crisp op deze manier een positie wil ontwikkelen die zodanig in lijn is met de vroege kerk dat ze zowel katholiek als oecumenisch kan worden genoemd, staat zijn eigen werk hoofdzakelijk in de traditie van de reformatie.<sup>147</sup>

<sup>143</sup> <http://fuller.edu/faculty/ocrisp/>, geraadpleegd op 17 januari 2018.

<sup>144</sup> Ik concludeer dit uit Crisps gemotiveerde voorkeur voor een ‘hoge’ christologie ‘van boven’, waarin Jezus geldt als volledig goddelijk en volledig mens. Vergelijk voor de argumentatie Oliver Crisp, *God incarnate – Explorations in Christology*, (London, New York: T&T Clark, 2009), 23-33 en voor Crisps eigen positie met name: “My own predilection is for a Christology ‘from above’ that is ‘high’ in the sense of presuming that Christ is the God-Man” 32.

<sup>145</sup> Crisp, *God incarnate*, 2.

<sup>146</sup> Crisp, *God incarnate*, 1, 4, 17-20.

<sup>147</sup> Crisp, *God incarnate*, 3. Zie ook de achterflap van dit boek.

## b. De kerkelijke traditie geeft de juiste context om de Schrift te lezen

In de kerkelijke traditie is vanouds bepaald wat de juiste context is om de Schrift te lezen. De Schrift zelf is daarin de hoogste gezagsinstantie, omdat God zich hierin heeft geopenbaard aan zijn mensen.<sup>148</sup> In geloofsbelijdenissen wordt het gelovigen inzichtelijk hoe ze de Schrift moeten begrijpen. De geloofsbelijdenissen van de vier oecumenische concilies zijn hierin van de grootste waarde, omdat hun interpretatie van de Schrift als bindend wordt beschouwd door het grootste deel van de christelijke gemeenschap.<sup>149</sup> Met behulp van constructieve theologische bijdragen van kerkvaders en andere theologen wordt vervolgens steeds helderder hoe de Schrift zo goed mogelijk kan worden verstaan.<sup>150</sup>

Crisp schrijft zijn eigen bijdragen aan de christologie in dit kader. Hij pretendeert niet de waarheid te schrijven over bepaalde thema's, hij beoogt slechts in zijn bijdragen overwegingen te geven die behulpzaam kunnen zijn voor wie theologiseert binnen hetzelfde kader als Crisp zelf.<sup>151</sup>

## c. De God-mens Jezus Christus

Het was voor de eerste christenen niet mogelijk om helder te beschrijven in welke zin Jezus volledig God en volledig mens was, omdat het begrippenapparaat daarvoor nog niet was ontwikkeld. Wel was het hen duidelijk geworden, op grond van hun ervaringen met Jezus, dat

<sup>148</sup> Crisp, *God incarnate*, 9.

<sup>149</sup> Crisp, *God incarnate*, 12-13. Het verschil in tweede- en derde-orde autoriteit ligt voor Crisp in de mate van binding die de geloofsbelijdenissen en -formulieren in de wereldwijde kerk hebben gerealiseerd. De oecumenische concilies zijn om die reden van grote waarde (14), verklaringen en geloofsbelijdenissen die bindend zijn voor kleinere kerkelijke gemeenschappen zijn van minder waarde (15).

<sup>150</sup> Crisp, *God incarnate*, 15-17. Crisp noemt deze bijdragen "theologoumena", dat zijn "theological opinions, which are not binding upon the Church, but which may be offered up for legitimate discussion within the Church." 17.

<sup>151</sup> Ik concludeer dat wat Crisp doet valt binnen de definitie die hij in Crisp, *God incarnate*, 16-17 geeft van 'theologoumena', op het feit na dat hij geen kerkvader is. Dat concludeer ik uit de "introduction", met name vanwege de volgende zin: "this book (...) is an attempt to offer a constructive account of a number of central dogmatic issues in Christology that are the subject of ongoing discussion amongst theologians." (1) en uit het feit dat Crisp daarbij de klassieke christologie als bron wil gebruiken en niet als probleem ziet (3).

Jezus deel uitmaakt van de identiteit van God. In de vroegchristelijke strijd met de ketterijen kristalliseerde uit hoe deze identiteit moet worden verwoord.<sup>152</sup> Daarin werd enerzijds duidelijk dat Jezus' mens-zijn geen schijn was, maar dat hij werkelijk een volledig mens was.<sup>153</sup> Anderzijds werd duidelijk dat Jezus qua God-zijn volledig een is met de Vader en de Heilige Geest. Samen vormen zij de drie-eenheid.<sup>154</sup>

### *Incarnatie*

Hoe de incarnatie, de totstandkoming van deze God-mens (*God-man*<sup>155</sup>) Jezus Christus precies moet worden gedacht, hangt voor een groot deel af van de voorstelling die mensen hebben van Jezus' menselijke natuur. In de kerkelijke traditie bestaan daarover verschillende visies.<sup>156</sup> Tussen sommige visies is geen afweging te maken, omdat ze slechts verschillen in de metafysische intuïtie hoe men zich deze natuur moet voorstellen.<sup>157</sup>

<sup>152</sup> Crisp, *God incarnate*, 26-27, 30-31 en Oliver Crisp, *Divinity and Humanity – The Incarnation Reconsidered* (New York: Cambridge University Press, 2007), 160.

<sup>153</sup> Crisp refereert aan de strijd met het docetisme (Crisp, *God incarnate*, 23), het arianisme (24, 31) en de afwijzing van de positie van Apollinaris (31, 87).

<sup>154</sup> In Crisp, *Divinity and Humanity*, hoofdstuk 1 (27-33) ontwikkelt Crisp voorwaarden om tot een contradictievrije denkwijze van de drie-eenheid te komen. Het sleutelbegrip in deze is 'perichoresis', doordringing van de drie personen van de drie-eenheid, zó, dat zij gedrieën een natuur delen. Crisp neemt als uitgangspunt de visie van Augustinus dat de personen van de drie-eenheid alleen van elkaar verschillen op grond van relationele eigenschappen (27-28). Hoe is dan de eenheid en het verschil zo te denken, dat enerzijds het verschil niet oplost in de eenheid en anderzijds de eenheid niet verdwijnt door de verschillen (30-31). Crisp oppert de volgende mogelijkheid: "The persons of the Trinity share all their properties in a common divine essence apart from those properties that serve to individuate each person of the Trinity, or express a relation between only two persons of the Trinity. (...) the interpenetration of each of the persons of the Trinity by the others is limited, rather than complete." 31-32.

In relatie tot deze studie concludeer ik dat de tweede persoon van de drie-eenheid al zijn eigenschappen deelt met de andere twee personen in een "divine essence", behalve de eigenschappen die voor de tweede persoon uniek zijn. Vergelijk Crisp, *Divinity and Humanity*, 31: "for the second person of the Trinity to be instantiated, that person must have certain properties, like 'being the Son'. Since it is metaphysically necessary that the second person of the Trinity have this property, and since it is impossible for the second person to fail to exist, the second person of the Trinity must have this property. This property and others serve to individuate the second person from the other persons of the Trinity."

<sup>155</sup> Crisp gebruikt de uitdrukking 'God-Man' als beschrijving van Jezus' persoon, vergelijk bijvoorbeeld het citaat in Crisp, *God incarnate*, 32 dat ik al eerder aanhaalde.

<sup>156</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 34-71.

<sup>157</sup> Vergelijk Crisp, *Divinity and Humanity*, 69 en noot 46 op p. 69.

Sommige theologen stellen dat de menselijke natuur een eigendom is dat door de tweede persoon van de drie-eenheid in bezit is genomen in de incarnatie. In deze visie is de menselijke natuur een bezit van de goddelijke persoon. Hoewel Crisp vindt dat deze visie aansprekende elementen bevat, is het niet de zijne. Crisp beschouwt de menselijke natuur als een geheel dat bestaat uit een menselijk lichaam en een menselijke ziel, dat door de goddelijke persoon is aangenomen.

Crisp werkt deze aanname uit met behulp van de begrippen 'an-/enhypostatisch' en 'natuurperichorese' (*nature-perichoresis*).<sup>158</sup> Op zichzelf is de menselijke natuur van Christus te beschouwen als an-/hypostatisch, ze heeft geen eigen hypostase, geen eigen persoonlijkheid. Na haar aanname door de tweede persoon van de drie-eenheid bestaat ze enhypostatisch, in de hypostase van deze goddelijke persoon. De aanname zelf is een doordringing van de menselijke natuur door de goddelijke persoon, waarbij de goddelijke en menselijke natuur niet veranderen en ook niet mengen. Hoe zich deze doordringing precies voltrekt is een goddelijk mysterie.<sup>159</sup> Voor de duur dat de goddelijke persoon de menselijke natuur aanneemt zijn niet al diens goddelijke eigenschappen toegankelijk, omdat de menselijke natuur niet tot al deze eigenschappen toegang heeft. Bijvoorbeeld de almacht en alomtegenwoordigheid zijn dan niet toegankelijk.<sup>160</sup>

Een aantal hedendaagse Bijbelwetenschappers heeft de visie verlaten dat een mens bestaat uit een lichaam en een ziel. Zij stellen dat mensen alleen uit materie bestaan.<sup>161</sup> Voor hen is het daarom onmogelijk geworden om te geloven dat de tweede persoon van de drie-eenheid een menselijke ziel zou hebben aangenomen, zoals in de vroege kerk wordt gesteld.

Crisp geeft deze theologen de volgende overwegingen om het voor hen toch mogelijk te maken om in overeenstemming met de visie van

---

<sup>158</sup> Voor de an-/enhypostasie vergelijk Crisp, *Divinity and Humanity*, 88 en Crisp, *God incarnate*, 79. Hoewel deze onderscheiding voor Crisp niet wezenlijk is, is ze voor hem toch belangrijk om te verdisconteren, omdat ze erg invloedrijk is geworden na de reformatie (Crisp, *Divinity and Humanity*, 75). Crisp vat de 'natuurperichorese', zoals hij die zich voorstelt, samen in Crisp, *Divinity and Humanity*, 22-24. Ik concentreer mij in deze weergave op de doordringing.

<sup>159</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 33.

<sup>160</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 151-53.

<sup>161</sup> Zie voor deze visie Crisp, *Divinity and Humanity*, hoofdstuk 7.

de vroege kerk in de incarnatie te kunnen geloven. Hij stelt hen voor mensen te zien als wezens met mentale en fysieke eigenschappen. Een menselijke natuur is dan een geheel dat bestaat uit alle mentale en fysieke eigenschappen van een mens. Waar het concilie van Chalcedon spreekt van Jezus' "rationele ziel", bedoelt men diens mentale eigenschappen, zoals zijn bewustzijn en ervaring. De immateriële tweede persoon van de drie-eenheid incarneert in de materiële menselijke natuur, door alle fysieke en mentale eigenschappen van deze natuur aan te nemen.<sup>162</sup>

### Conceptie

De incarnatie vindt plaats op het moment van de conceptie van de mens Jezus. Twee zaken zijn van belang om het orthodoxe karakter van de weergave hiervan zeker te stellen. Ten eerste dat er geen tijd zit tussen de aanname van het lichaam (ofwel de fysieke eigenschappen) en de aanname van de ziel (ofwel de mentale eigenschappen). De gehele menselijke natuur moet in één keer worden aangenomen. Anders zou er een kort moment sprake zijn van een menselijk lichaam waarin het goddelijke Woord de plaats van de ziel inneemt. Deze mogelijkheid is door de vroege kerk als ketterij verworpen.<sup>163</sup> Ten tweede is van belang dat de goddelijke persoon geen menselijke persoon aanneemt, maar slechts een menselijke *natuur*. De mogelijkheid dat Jezus zou bestaan uit een vereniging van twee personen is ook door de vroege kerk als ketterij verworpen.<sup>164</sup>

Crisp geeft twee voorbeelden hoe een dergelijke conceptie gedacht zou kunnen worden. De eerste mogelijkheid die hij oppert is die van de maagdelijke geboorte.<sup>165</sup> De Heilige Geest verwekt met behulp van zelfgemaakt genetisch materiaal en een eikel van Maria een jongetje

<sup>162</sup> Ik concludeer dit uit Crisp, *God incarnate*, 140-142, 147-152. Hoewel Crisp zich hier enigszins buiten de grenzen van het denken op het concilie van Chalcedon begeeft, rechtvaardigt hij deze stap door te stellen dat hij hiermee de intentie van Chalcedon blijft volgen. Vergelijk: "it may be that the Fathers of Chalcedon thought that the only way to rebut Apollinarism was to fall back upon some version of substance dualism. But the restricted materialist would be right to point out that if this is true, the Fathers of Chalcedon were mistaken." 152.

<sup>163</sup> Crisp verwijst hier naar het verwerpen van het Apollinarisme (Crisp, *God incarnate*, 86-87).

<sup>164</sup> Crisp verwijst hier naar het verwerpen van het nestorianisme (Crisp, *God incarnate*, 79, noot 5, vergelijk ook 94).

<sup>165</sup> Crisp geeft deze visie als mogelijkheid, niet als zekerheid (Crisp, *God incarnate*, 82, 84).

in de baarmoeder van Maria.<sup>166</sup> Hoewel Jezus op deze wijze volledig goddelijk is, vanwege de verwekking door de Heilige Geest, is hij volledig menselijk op grond van het genetisch materiaal dat hij ontleent aan Maria.<sup>167</sup> Dit is voldoende om een volledig mens te kunnen zijn.<sup>168</sup> Wie tegenwerpt dat hiermee Jezus' conceptie wel erg onnatuurlijk en wonderbaarlijk wordt voorgesteld, mist de pointe van de klassieke dogmatiek. De kern daarvan was juist dat Jezus' geboorte een wonder was.<sup>169</sup>

De tweede mogelijkheid die Crisp oppert, bevat geen maagdelijke geboorte. Als gevolg hiervan is deze visie niet orthodox.<sup>170</sup> Crisp werkt haar uit ten behoeve van gelovigen die bestrijden dat de maagdelijke geboorte werkelijk heeft plaatsgevonden.

Sommigen trekken deze conclusie, omdat er geen boek is in het Nieuwe Testament dat de maagdelijke geboorte expliciet linkt aan de incarnatie. Met de "no virgin birth" versterkt Crisp het incarnatiedenken, door duidelijk te maken dat wie de maagdelijke geboorte als feit verwerpt, de incarnatie niet hoeft op te geven.<sup>171</sup> In deze visie wordt Jezus verwekt door Jozef bij Maria. Zij zijn getrouwd, omdat het niet waarschijnlijk is dat Jezus in zonde is geboren. De Heilige Geest bewerkstelligt op het moment van de verwekking dat de tweede persoon van de drie-eenheid de bezielde menselijke natuur aanneemt die wordt verwekt in de buik van Maria.<sup>172</sup> De Geest waarborgt boven-

<sup>166</sup> Samengevat: "The Virginal Conception of Christ refers to the miraculous asexual action of the Holy Spirit in generating the human nature of Christ in the womb of the Virgin Mary, using an ovum from the womb of the Virgin and supplying the missing genetic material (specifically the Y chromosomes) necessary for the production of a human male." Crisp, *God incarnate*, 79-80.

<sup>167</sup> Crisp, *God incarnate*, 86.

<sup>168</sup> Crisp, *God incarnate*, 81-84.

<sup>169</sup> Crisp werkt dit argument uit in de richting van Peacocke (Crisp, *God incarnate*, 85).

<sup>170</sup> Ik concludeer dit uit Crisp, *God incarnate*, 78: "The Virgin Birth is clearly taught in Holy Scripture and is a constituent of the ecumenical creeds of the Church. I take it that if a doctrine is set out in canonical Scripture and is clearly endorsed by the ecumenical creeds of the Church, it is theologically orthodox."

<sup>171</sup> Crisp, *God incarnate*, 90. Crisp concludeert na zijn uitwerking van Jezus' conceptie zonder maagdelijke geboorte: "the manner in which the Incarnation takes place is not essential to the doctrine of the Incarnation, as the NVB [de "No Virgin-Birth" 78] account shows." 101.

<sup>172</sup> Crisp, *God incarnate*, 94.



dien dat de gevormde God-mens niet belast is met de erfzonde.<sup>173</sup> De erfzonde zou immers het volledig God-zijn van Jezus aantasten.<sup>174</sup>

Zelf vindt Crisp de maagdelijke geboorte ondubbelzinnig de meest passende incarnatiewijze voor de Zoon van God. Niet alleen vormt ze een grotendeels onuitgesproken vooronderstelling in alle nieuwtestamentische geschriften en wordt ze geleerd door de traditie.<sup>175</sup> Vooral ligt in de maagdelijke geboorte de focus geheel op het unieke wonder van de incarnatie, zonder dat daarbij aandacht wordt verspild aan ingewikkelde implicaties hiervan in verband met de conceptie.<sup>176</sup> Vanaf de conceptie tot de geboorte groeit de vrucht van Jezus op dezelfde wijze als die van ieder ander mens.<sup>177</sup> De God-mens Jezus die op deze wijze wordt geboren, beschikt over twee willens, zoals is beschreven op het concilie van Constantinopel in 680-681. Jezus' menselijke wil waarborgt dat hij volledig menselijk is. Zou hij alleen een goddelijke wil hebben, dan zou hij qua wil niet volledig menselijk zijn. Omdat Jezus twee willens heeft, kan hij bidden: "Laat niet wat ik wil, maar wat

<sup>173</sup> Zo lees ik wat Crisp over Jezus' zondeloosheid schrijft in Crisp, *God incarnate*, 94, 97-98.

Dat Crisp met deze 'zondeloosheid' bedoelt dat Jezus niet belast is met de erfzonde, concludeer ik uit met name de regel: "It [de menselijke natuur van Jezus] is, we might say, constitutionally sinless, but not constitutionally impeccable" 97.

<sup>174</sup> In het volgende citaat in Crisp, *Divinity and Humanity*, 113 stelt Crisp dit heel scherp: "If Christ has a fallen human nature, then it appears that the only way that this can obtain is if we deny Chalcedonian Christology and embrace a version of Nestorianism, according to which the Word is not hypostatically united with his human nature, but lives a sort of parallel existence to it." 113. Wordt deze scheiding niet met nestorianisme geborgd, dan zal de erfzonde de goddelijke natuur aantasten (vergelijk 114).

<sup>175</sup> Crisp vergelijkt de maagdelijke geboorte in het Nieuwe Testament met het cruciale feit dat de hoofdpersoon op onrechtvaardige wijze op de proef wordt gesteld in Kafka's 'het Proces': "just as in Franz Kafka's suffocating novel, *The Trial*, we never know why the protagonist is being tried - but the fact that he is being tried *unjustly* is presupposed on almost every page. If the reader were to miss this crucial point, he or she would fail to understand what Kafka is trying to convey." Crisp, *God incarnate*, 90.

<sup>176</sup> Crisp, *God incarnate*, 100.

<sup>177</sup> In Crisp, *God incarnate*, 87-89 komt Crisp, in discussie met Thomas en Turretin, tot de visie dat: "There is no good Scriptural reason to believe Christ's human nature was formed in a different way from other human natures. Indeed, Luke 2.40 suggests that Christ developed normally after birth - why believe his foetal development was any different?" 88.

u wilt, gebeuren.”<sup>178</sup> Je kunt je deze twee willen, zo suggereert Crisp, voorstellen als twee handelingscentra in een persoon.<sup>179</sup>

### *Preëxistentie*

Vanwege de bijzondere oorsprong van Jezus kun je in zekere zin zeggen dat hij preëxistent is, dat hij al voor de incarnatie bestond.<sup>180</sup> Belangrijk hierbij is dat het niet de mens Jezus is die al voor de incarnatie bestaat, maar de goddelijke persoon die in hem het mens-zijn heeft aangenomen.<sup>181</sup> De mens Jezus bestaat pas vanaf diens conceptie.

De traditie kent van oudsher twee manieren om deze preëxistentie uit te drukken. Ze verschillen in hun opvatting of God buiten de tijd of in de tijd bestaat.

Wie God ziet als bestaand binnen de tijd, kan tot in God het moment van de incarnatie bepalen. Die kan zeggen dat tot dat moment de tweede persoon van de drie-eenheid niet-geïncarneerd bestaat (*‘asarkos’*, zonder het vlees) en dat hij vanaf dat moment geïncarneerd bestaat (*‘ensarkos’*, in het vlees).<sup>182</sup> Wie God ziet als bestaand buiten de tijd, ziet ook de tweede persoon van de drie-eenheid als zodanig. Daardoor is noch het moment van de incarnatie, noch het tijdvak van Jezus’ leven aan te wijzen op een tijdsbalk van God. Dit impliceert dat in deze visie de tweede persoon van de drie-eenheid in alle eeuwigheid

<sup>178</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 49 en 63. Crisp stelt dat het gevaar van nestorianisme weliswaar sterker wordt nu de menselijke natuur ook over een eigen wil beschikt, maar is af te weren als men verdisconteert dat de menselijke natuur waarover Christus beschikt, inclusief de menselijke wil, onvoldoende is om zelfstandig de mens Jezus te vormen. Op 64-65 werkt Crisp in deze lijn twee visies uit. Ik volg in deze tekst de ‘Concrete Nature’-visie die Crisp zelf prefereert.

<sup>179</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 71.

<sup>180</sup> Crisp werkt dit uit in Crisp, *God incarnate*, 57-62. Op 57 betitelt hij dit als de traditionele visie. Uit p. 61 concludeer ik dat dit ook de visie is die Crisp aanhangt, omdat in zijn ogen Jenson als een van de besten een alternatief zou hebben kunnen formuleren voor de traditionele benadering, maar dat dit alternatief desalniettemin moet worden verworpen.

<sup>181</sup> Crisp, *God incarnate*, 56.

<sup>182</sup> “if one is to take the view that God is in time, then it seems that there is a time at which it is possible to say the Word was asarkos and another, later time, at which it is possible to say the Word is ensarkos. (Of course, one could also deny this and still affirm that God is temporal). If God is in time, along with the created order, then one can surely speak of a time at which God was not Incarnate, and a time at which he became Incarnate. To begin with, he had no human nature; but at a certain point in time, he assumes one. Let us call this construal of the traditional account the *temporal traditional view* of Christ’s pre-existence.” Crisp, *God incarnate*, 61, cursivering Crisp.

het geïncarneerde Woord van God is (*logos ensarkos*).<sup>183</sup>

Een ingewikkelde vraag is hier hoe de tweede persoon van de drie-eenheid zich verhoudt tot dat gedeelte van hemzelf dat is geïncarneerd. God kan niet door een mens worden omvat en overstijgt al het menselijke, daarom overstijgt ook de tweede persoon van de drie-eenheid diens menselijke incarnatie. Dit lijkt te leiden tot de conclusie dat buiten de *logos ensarkos* nog een verborgen, voor mensen onkenbaar deel van het Woord van God moet bestaan. Dit kan volgens Crisp theologische problemen geven. Crisp voorkomt deze problemen door te stellen dat de tweede persoon van de drie-eenheid in alle vrijheid heeft besloten de menselijke natuur op zich te nemen. Hij heeft besloten zich volledig in Jezus te incarneren.<sup>184</sup>

### *Jezus' zondeloosheid*

Tijdens zijn leven kan Jezus niet zondigen, omdat in een dergelijk geval de tweede persoon van de drie-eenheid zou zondigen. Dat is volgens Crisp per definitie onmogelijk.<sup>185</sup> Jezus heeft echter wel de *mogelijkheid* om te zondigen en om de aantrekkingskracht van de zonde te ervaren. Dat is zo vanwege zijn menselijke natuur. Crisp concludeert hieruit dat, hoewel Jezus op grond van zijn goddelijke natuur *feitelijk* nimmer zal zondigen, hij wel in staat is om te worstelen met de verleidingen van de zonde op grond van zijn menselijke natuur.<sup>186</sup>

Hierbij moet nog wel opgemerkt worden dat Jezus alleen de aantrekkingskracht van verleidingen kan ervaren die Crisp typeert als 'onschuldig'. Crisp suggereert als voorbeeld van een onschuldige verleiding het ongehoorzaam zijn aan een opdracht van God. Hier tegenover staan zondige verleidingen waarvoor je zelf zondig moet zijn om ze te kunnen ervaren, bijvoorbeeld de lust om te moorden. Adam bewees dat een zondeloos mens aan een onschuldige verleiding kan

---

<sup>183</sup> Crisp, *God incarnate*, 58.

<sup>184</sup> Ik concludeer dit uit Crisp, *God incarnate*, 59-60.

<sup>185</sup> Crisp, *God incarnate*, 97.

<sup>186</sup> Crisp kiest voor de beschrijving van Jezus' zondeloosheid het begrip 'impeccable' (niet-zondigend) en wijst de term 'sinless' (zondeloos) af. Crisp, *God incarnate*, 132-34, 136.

bezwijken, toen hij inging tegen het gebod van God op het moment dat hij nog zonder zonde was.<sup>187</sup>

#### **d. Jezus' betrokkenheid bij de uitverkiezing van mensen door God**

Een belangrijke vraag is op welke wijze Jezus betrokken is in de uitverkiezing van mensen door God. Paulus schrijft hierover:

In Christus immers heeft God, voordat de wereld gegrondvest werd, ons vol liefde uitgekozen om voor hem heilig en zuiver te zijn, en hij heeft ons naar zijn wil en verlangen voorbestemd om in Jezus Christus zijn kinderen te worden.<sup>188</sup>

De vraag hoe we Jezus' rol hierin precies moeten begrijpen wordt in de traditie op verschillende manieren beantwoord. De posities lopen uiteen van Jezus als grond onder de uitverkiezing tot Jezus die de uitverkiezing bewerkstelligt door middel van wat hij heeft gedaan.<sup>189</sup>

Crisp wil in dezen een middenpositie innemen. Hij onderscheidt daartoe tussen de *instrumentele* oorzaak van de uitverkiezing van mensen en de *werkelijke* oorzaak.<sup>190</sup> De werkelijke oorzaak van deze uitverkiezing is het eeuwige besluit van de drie-eenheid om de Zoon uit te verkiezen. De instrumentele oorzaak ervan wordt gevormd door het verzoenende en reddende werk dat de Zoon verricht. Dit werk van de Zoon is de grond onder de uitverkiezing van mensen.<sup>191</sup>

#### **e. Meerdere incarnaties zijn mogelijk, maar niet waarschijnlijk**

Crisp vindt de incarnatie van de tweede persoon van de drie-eenheid

---

<sup>187</sup> Crisp werkt dit uit in Crisp, *God incarnate*, 129. Hij zegt erbij: "It is difficult to cash out just what an innocent or sinful temptation might consist of." Dat Jezus alleen de verleiding van onschuldige zonde voelt, stelt Crisp op 133: "Christ may be tempted by 'innocent temptations' (clearly not by 'sinful' ones)".

<sup>188</sup> Het citaat is uit Efeziërs 1:4, 5. Crisp opent er zijn hoofdstuk over de uitverkiezing mee (het tweede hoofdstuk in Crisp, *God incarnate*), direct na het motto.

<sup>189</sup> Crisp, *God incarnate*, hoofdstuk 2.

<sup>190</sup> Crisp, *God incarnate*, 46, 52. Crisp noemt zijn eigen positie de "Moderate Reformed Position (or MRP)".

<sup>191</sup> Crisp, *God incarnate*, 51.

in Jezus een unieke gebeurtenis. Hij denkt echter dat het metafysisch gezien mogelijk is dat deze gebeurtenis vaker voorkomt. Zijn eerste reden daarvoor ontleent hij aan Thomas van Aquino. Thomas stelde dat de menselijke natuur van Jezus diens goddelijke natuur geen beperkingen kan opleggen. Dit laat de mogelijkheid van meerdere incarnaties open.<sup>192</sup> Ten tweede constateert Crisp dat het feit dat de Zoon Jezus' menselijke natuur op een unieke manier heeft aangenomen niet voldoende reden is voor de conclusie dat er dus maar één incarnatie zal zijn.<sup>193</sup>

Crisp werkt als volgt uit hoe je je zou kunnen voorstellen dat de tweede persoon van de drie-eenheid meer dan eens incarneert. Hij volgt de Cartesiaanse visie, waarin de mens wordt gezien als een ziel die in een menselijk lichaam woont. Houdt het menselijk lichaam op te bestaan, dan blijft de mens als ziel voortbestaan. Dit is verwant met Paulus' uitspraak in 1 Korintiërs 15 dat mensen na hun dood hun aardse lichaam zullen afleggen, om er een geestelijk lichaam voor terug te krijgen.<sup>194</sup> Aangezien het lichaam niet essentieel is voor wie de mens is, is het denkbaar dat een mens, na het afleggen van het ene aardse lichaam, een ander aards lichaam gaat bewonen.<sup>195</sup> Die mens bewoont weliswaar twee lichamen, maar is toch dezelfde mens. Hoewel het voor geen enkele orthodoxe theoloog voorstelbaar is dat één mens meerdere lichamen bewoont, lijkt Crisp deze aanname wel voorstelbaar ten aanzien van Christus.<sup>196</sup> Stel dat Jezus, zoals Paulus impliceert in 1 Korintiërs 15, na zijn opstanding een ander lichaam heeft dan ervoor. Dan is hij in deze visie nog steeds dezelfde mens, zij het in twee verschillende lichamen. Dat laat de mogelijkheid open dat de Zoon, in Jezus, ook in onze kosmos meerdere lichamen aanneemt.<sup>197</sup> Hoewel Crisp op deze wijze meervoudige incarnaties metafysisch mogelijk acht, denkt hij niet dat ze werkelijk zullen voorkomen.<sup>198</sup>

---

<sup>192</sup> Crisp, *God incarnate*, 164.

<sup>193</sup> Crisp, *God incarnate*, 167-68.

<sup>194</sup> Crisp, *God incarnate*, 165.

<sup>195</sup> Crisp, *God incarnate*, 165.

<sup>196</sup> Crisp, *God incarnate*, 166-67.

<sup>197</sup> Crisp werkt dit uit in Crisp, *God incarnate*, 168-69.

<sup>198</sup> Crisp werkt zijn argumenten uit tegen Hebblewaite, die meervoudige incarnaties onmogelijk acht, in Crisp, *God incarnate*, 170, 174-75.

## **f. De ethische relevantie van het denken van Crisp**

Crisp toont de ethische relevantie van zijn leerstellige denken aan de hand van de ethiek rond ongeboren kinderen. Daarin is een belangrijke ethische vraag vanaf welk moment een ongeboren kind moet worden beschouwd als een volledig mens. Wie Crisps visie op de incarnatie onderschrijft, kan niet anders dan uit dit incarnatiedenken concluderen dat een kind vanaf de conceptie een volledig mens is. De tweede persoon van de drie-eenheid neemt in die visie immers op het moment van de conceptie het volledige mens-zijn aan.

Hier is te zien dat het denken over de incarnatie belangrijke consequenties heeft voor bio-ethische kwesties als abortus, IVF en stamcelonderzoek. Men kan immers niet in het incarnatiedenken een andere positie aannemen ten opzichte van het mens-zijn, dan in bio-ethische kwesties.<sup>199</sup>

## **g. Aantekeningen bij Crisps interpretatie voor mijn eigen visie**

Crisp interpreteert de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” als de stelling dat de Zoon van God, de tweede persoon van de drie-eenheid, de menselijke natuur heeft aangenomen in Jezus Christus. Deze stelling is tot stand gekomen op grond van het Nieuwe Testament en de kerkelijke traditie, waarbinnen Crisp zijn eigen positie inneemt als constructief analytisch theoloog.

Ik bewonder de nauwgezetheid waarmee Crisp leerstellige thema's uit de klassieke theologie analytisch argumentatief verheldert, zodanig dat dat ze in het huidige denken inzichtelijker worden en relevant kunnen blijken. Tegelijkertijd volg ik op een aantal momenten niet wat voor Crisp de relevantie van zijn bijdragen uitmaakt. Dat doet zich met name voor als Crisp zeer gedetailleerd in discussie gaat met posities die in het verleden ten aanzien van bepaalde kwesties zijn in-

---

<sup>199</sup> Zie Crisp, *God incarnate*, hoofdstuk 5. De kern van Crisps argument staat op 108-09. Crisp behandelt in dit hoofdstuk ook de opvatting van Thomas van Aquino, die stelt dat de Heilige Geest een volledig gevormde embryo bij Maria heeft geschapen (88). Crisp verwierpt deze opvatting (88), maar ontwikkelt wel een gematigde variant ervan, de “Modified Thomist version” 112-115. Die heeft ten aanzien van ongeborenen dezelfde ethische implicaties en dezelfde randvoorwaarden als Crisps eigen versie, die hij de “complete human nature version of the concrete-nature view” doopt (115). Ik concentreer mij in de hoofdtekst op de ethische implicaties van Crisps eigen visie.

genomen, maar waarvan ik het belang voor de huidige tijd anders beoordeel dan hij.

Crisp krijgt op die momenten voor mij iets van een horlogemaker. Hij werkt met precisie aan kleine schakelpunten in het grote radarwerk van de leerstellige theologie. Ik kan echter niet afwegen of Crisps werk de constructie van de christologie versterkt of niet. Vergelijk bijvoorbeeld Crisps hoofdstuk over de uitverkiezing. Crisp besluit het met:

The discussion in this chapter has been concerned [1] to show that the post-Reformation discussion of the election of Christ was vibrant and varied and [2] that it is possible to stay within the doctrinal parameters of this discussion, and yet offer an account of Christ's election that is theologically creative.<sup>200</sup>

Hier lees ik dat Crisp twee doelen nastreefde, die ik in het bovenstaande citaat heb genummerd. Naar mijn idee heeft Crisp deze doelen niet verwezenlijkt. Zelf krijg ik uit het hoofdstuk niet de indruk dat de discussie over de uitverkiezing in de postreformatie “vibrant and varied” was. Ik zou Crisps benadering van de uitverkiezing ook niet als “theologically creative” betitelen. Op mij komen zowel de discussie als Crisps benadering van de uitverkiezing over als technisch en detaillistisch.

Ik kan me wel voorstellen dat anderen, en zeker Crisp zelf, de discussie als “vibrant and varied” beleven en dat voor hen de benadering van Crisp “theologically creative” is. Dan moet ik echter aannemen dat dat het gevolg is van een bepaalde fascinatie die voor hen anders is dan voor mij, iets voor insiders waar ik kennelijk buiten sta. Wat ik bedoel, is vergelijkbaar met wat me wel overkomt met vrienden die Lord of the Rings-fan zijn. Zij voeren discussies waarvan ik zie dat ze die geweldig vinden, terwijl ik, die nooit door deze thematiek ben gegrepen, vooral verwonderd probeer te begrijpen wat hen nu zo fascineert. Dat lukt me niet en dus blijf ik een leek die niet kan aanhaken bij het kennelijk geweldig interessante van de discussie.

Misschien, zo bedenk ik ineens, zijn er wel mensen die datzelfde gevoel hebben bij het onderzoek dat ik in dit boek uitvoer naar de uit-

---

<sup>200</sup> Crisp, *God incarnate*, 54. Mijn nummering.

spraak “Jezus is de Zoon van God”.

Dit overkomt me meerdere keren, als ik Crisps benadering van dogmatische problemen probeer te begrijpen. Op momenten dat me dat overkomt, kan ik niet navolgen wat de constructiviteit uitmaakt van de door Crisp weergegeven uitweg uit een dogmatisch probleem. De oorzaak daarvan is niet dat de theologische aannames van waaruit Crisp dogmatische problemen benadert onhelder zijn voor mij. Crisp maakt die expliciet. De oorzaak is dat me niet duidelijk wordt wat voor Crisp persoonlijk, in zijn persoonlijke geloofsleven, de waarde uitmaakt van die aannames. Ik kan niet volgen wat in Crisps persoonlijke geloof een gekozen uitweg uit een bepaald dogmatisch probleem constructief maakt en wat de destructie is die zonder deze uitweg zou plaatsvinden. Een gevolg daarvan is dat ik niet kan verklaren waarom Crisp andere zaken als “theologically creative” aanmerkt dan ik. Hoewel ik het zeer waardeer dat Crisp zijn argumenten open op tafel legt en de afweging nadrukkelijk aan de lezer laat of die zijn argumenten overneemt of niet, ben ik om die reden niet in staat om een aantal van Crisps argumenten op waarde te schatten en te wegen.

## 5. De interpretatie van Jan-Olav Henriksen

Jan-Olav Henriksen (1961) werd geboren in Bergen (Noorwegen) en studeerde theologie en filosofie in Oslo. Hij promoveerde in beide vakgebieden. Studie en lezingen brengen hem over de hele wereld, zijn publicatielijst telt inmiddels meer dan vijfhonderd publicaties. Henriksen is op diverse manieren betrokken bij de (Evangelisch-Lutherse) Kerk van Noorwegen, onder meer in de raad van advies voor de Noorse bisschoppen. Sinds 1994 is Henriksen hoogleraar systematische theologie en godsdienstfilosofie in Oslo. Sinds 2002 is daarnaast hij hoogleraar systematische theologie en religiestudies aan de Agder-universiteit in Kristiansand.

De belangrijkste onderzoeksgebieden van Henriksen zijn theologie in het modernisme en het postmodernisme, theologische antropologie, interdisciplinaire theologie, moraalfilosofie, religiekritiek en de verhouding tussen religie en cultuur.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> <http://www.mf.no/en/ansatte/14>, geraadpleegd op 17 januari 2018.



### a. Jezus is het vleesgeworden woord ‘God’

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” onderstreept volgens Henriksen de belijdenis van de vroege kerk dat Jezus en God als een eenheid begrepen moeten worden. In deze uitspraak wordt uitgedrukt dat voor Jezus’ identiteit God van veel grotere betekenis is dan mensen met wie Jezus verwantschap heeft. Jezus geldt eerder als Zoon van God dan als zoon van Maria, Jozef of David, omdat hij het woord ‘God’ op een beslissende manier betekenis heeft gegeven.<sup>202</sup> Hij is de openbaring van God zelf in de werkelijkheid, het vleesgeworden woord ‘God’.<sup>203</sup> Henriksen beschouwt het woord ‘God’ hierbij als een indexwoord. Indexwoorden verwijzen niet naar iets dat in werkelijkheid bestaat, zoals een woord als ‘fiets’ kan doen. Het zijn woorden waarmee mensen hun plaats aangeven in de werkelijkheid, zoals dat gebeurt met een woord als ‘gisteren’. Een indexwoord krijgt pas betekenis door de context waarin mensen het gebruiken.<sup>204</sup>

Doordat Jezus het woord ‘God’ op een unieke wijze van context voorziet met zijn leven en optreden, wordt voor andere mensen de werkelijkheid toegankelijk waarnaar hij met dit woord verwijst.<sup>205</sup> Dat opent voor hen de mogelijkheid om eigen ervaringen te verbinden met het gebruik van dit woord, ervaringen waarin sprake lijkt van dezelfde werkelijkheid. Zo wordt het mogelijk om vanuit die werkelijkheid de eigen werkelijkheid te begrijpen en daarin op een andere manier je plaats te bepalen.<sup>206</sup>

Op deze manier openbaart Jezus een scheppings-surplus (*surplus of creation*) in de werkelijkheid.<sup>207</sup> Hij opent mensen voor een werkelijkheid die er op dit moment nog niet is. Wie Jezus’ boodschap tot zich laat doordringen, kan op grond hiervan zijn eigen identiteit ver-

---

<sup>202</sup> Jan-Olav Henriksen, *Desire, Gift and Recognition – Christology and Postmodern Philosophy* (Cambridge: Eerdmans, 2009), 110.

<sup>203</sup> Henriksen, *Desire*, 26. Vergelijk ook 109: “In Jesus, we are able to recognize that this is what God is when and if God is a human.” (oorspronkelijk geheel recursieerd).

<sup>204</sup> Zo lees ik Henriksen, *Desire*, 21, waar Henriksen het begrip ‘index-word’ ontleent aan een boek van Dalferth (niet een van de boeken van Dalferth die ik in dit onderzoek behandel).

<sup>205</sup> Henriksen, *Desire*, 21, 23, 25.

<sup>206</sup> Henriksen, *Desire*, 25-26.

<sup>207</sup> Henriksen werkt de term ‘surplus of creation’ uit in Henriksen, *Desire*, 9. Hij definieert de term niet, maar geeft een connotatie ervan. De wending die dit surplus teweeg kan brengen in het leven van mensen zie ik beschreven op 155-56, 159.

anderen. Diegene kan, door wat Jezus vertelt, zichzelf en de werkelijkheid om zich heen in een ander licht zien en op een andere manier leren vormgeven. Wanneer mensen Jezus volgen en hun leven wijden aan het scheppings-surplus dat hij op deze manier openbaart, verandert de werkelijkheid zoals we die kennen.

## **b. Christologie met behulp van surplusfenomenen**

Henriksen wil met behulp van postmoderne inzichten het klassieke christologische inzicht op nieuwe manieren verstaanbaar maken dat alleen in Jezus God en mens op een unieke manier kunnen worden geïdentificeerd.<sup>208</sup> Jezus is waarlijk God en waarlijk mens (*vere deus et vere homo*), omdat ten eerste in Jezus' mens-zijn duidelijk wordt wat mens-zijn wezenlijk is. Jezus is méér mens dan ieder ander mens, omdat in zijn mens-zijn de werkelijke betekenis van mens-zijn blijkt. Daarenboven is hij waarlijk God, omdat er geen betere manier denkbaar is waarop een god zou kunnen openbaren wat God-zijn wezenlijk is, dan in deze mens, die het ware mens-zijn openbaart. In Jezus blijkt hoe God is, als hij een mens is.<sup>209</sup>

Henriksen wil deze visie in de huidige tijd zo goed mogelijk verstaanbaar maken met behulp van surplusfenomenen (*phenomena of surplus*). Deze fenomenen hebben recent veel aandacht gekregen in de postmoderne filosofie. Henriksen wil deze fenomenen gebruiken om de levensveranderende invloed van Jezus op zijn volgelingen te beschrijven, waarvan mensen in het christelijk geloof getuigen.<sup>210</sup> Surplusfenomenen zijn verschijnselen waarvan de betekenis deels contextueel wordt bepaald. Die betekenis is daarom niet volledig in een definitie te vatten, omdat ze in een nieuwe context deels op nieuwe manieren worden ingevuld.

Henriksen introduceert drie surplusfenomenen waarmee hij de levensveranderende invloed van Jezus op zijn volgelingen wil beschrijven, verlangen (*desire*), gave (*gift*) en erkenning (*recognition*).<sup>211</sup> Alle

<sup>208</sup> Henriksen, *Desire*, 5. Vergelijk ook 10.

<sup>209</sup> Zo concludeer ik uit Henriksen, *Desire*, 4-5, 109-10 en met name 220.

<sup>210</sup> Henriksen, *Desire*, 1-2

<sup>211</sup> Dit zijn de enige van de op 2 genoemde surplusfenomenen die Henriksen in de titel noemt van zijn boek "Desire, gift and recognition". Met name deze surplusfenomenen gebruikt hij in deel I (27-65) als nieuwe invalshoeken voor de christologie.

drie surplusfenomenen hebben betrekking op het intermenselijk contact en verkrijgen hun volledige betekenis pas in het intermenselijk contact waarin ze functioneren.

Hieronder geef ik eerst gedetailleerd weer wat voor Henriksen het surpluskarakter uitmaakt van deze drie fenomenen. Dan zal ik inzichtelijk maken hoe Henriksen deze fenomenen relateert aan ervaringen van christenen met Jezus en aan Jezus' leven en optreden.

### *Het verlangen*

Het leven van een mens verandert, als hij ernaar streeft om zijn verlangens te bevredigen. Hij zal zijn leven in dit streven immers zodanig gaan vormgeven dat de bevrediging van zijn verlangens dichterbij komt.<sup>212</sup>

Henriksen onderscheidt in dezen twee categorieën van verlangen, ontsluitend en afsluitend verlangen ('open' en 'closing' desire). Onder afsluitend verlangen verstaat hij het verlangen van mensen naar zoveel mogelijk controle over hun leven. Mensen die dit verlangen, zullen zich steeds sterker afsluiten voor anderen, omdat anderen de eigen grip op het leven kunnen verstoren. Onder ontsluitend verlangen verstaat Henriksen het verlangen naar de/het andere, het nieuwe, waardoor de mens zijn horizon opent voor het onbekende. Dit verlangen opent een surplus in het leven van mensen, omdat ze erin openstaan voor iets dat ze nog niet kennen of beheersen.<sup>213</sup> Hoe meer het verlangen naar dit andere wordt vervuld, hoe sterker het wordt. De verbinding met het andere wordt immers gaandeweg steeds diepgaander, waardoor het verlangen naar een nog rijkere verbondenheid groeit.<sup>214</sup>

### *De gave*

Henriksen onderscheidt twee categorieën gaven, onconditionele gaven en economische gaven. Economische gaven hebben als kenmerk dat ze plaatsvinden binnen een systeem van wederkerigheid.

---

<sup>212</sup> Henriksen, *Desire*, 35-38.

<sup>213</sup> Henriksen gebruikt de termen 'open' desire' (deze term: Henriksen, *Desire*, 36), 'eschatological desire' (29-31) en 'metaphysical' desire' (36) voor deze zelfde vorm van verlangen. De tegenstelling tussen 'open' desire' and 'closing' desire' lees ik op 32.

<sup>214</sup> Henriksen, *Desire*, 36.

De gaven worden niet belangeloos gedaan, maar op een berekende wijze. Uiteindelijk is er bij economische gaven sprake van een kloppende boekhouding, waarin de verhouding tussen het gegevene en het gekregene in een zeker evenwicht is. Onconditionele gaven zijn gaven die zich radicaal onttrekken aan een dergelijke boekhouding, omdat ze zich er niet in laten onderbrengen. Henriksen noemt als voorbeeld van een dergelijke gave de genade. Waar mensen genadevolle relaties aangaan met elkaar, onttrekken zich die relaties aan een berekenende boekhouding, omdat genade zich per definitie aan berekening onttrekt. De relatie staat centraal, niet de berekening.

Door middel van onconditionele gaven wordt de gesloten economische boekhouding geopend voor een surplus waarin economische verhoudingen niet alles beheersen. Dit maakt het mogelijk om het economische systeem van buitenaf te bezien en te veranderen.<sup>215</sup>

### *De erkenning*

Erkenning is belangrijk in de identiteitsvorming van mensen, omdat ze hun identiteit voor een groot deel ontwikkelen in wisselwerking met hoe zij door anderen gekend en erkend worden.<sup>216</sup> Onvrije en onstabiele relaties beïnvloeden deze identiteitsontwikkeling sterk negatief, omdat mensen daarin geen erkenning ervaren van wie ze zijn en wat hen drijft. Iedere maatschappij brengt eigen onvrijheid met zich mee, omdat mensen nu eenmaal maatschappelijke posities bekleden en die posities van invloed zijn op hoe zij in de samenleving worden erkend. Deze onvrijheid kan worden doorbroken, als mensen de vrijheid erkennen van de ander en diens identiteit onafhankelijk leren zien van maatschappelijke machtsverhoudingen. Wie in die zin de ander in diens vrijheid erkent, zal ook de eigen identiteit onafhankelijker leren zien van maatschappelijke structuren. Hierdoor ontstaan mogelijkheden om mensen, en uiteindelijk ook God, vrij te zien van posities die in de maatschappij of heersende machtsverhoudin-

---

<sup>215</sup> Henriksen ontleent zijn gedachten aan Derrida, ik concentreer mij alleen op Henriksens positie (Henriksen, *Desire*, 41-44).

<sup>216</sup> Henriksen, *Desire*, 55-56, 59-60.

gen als vaststaand gelden. Het erkennen is een surplusfenomeen op het moment dat het openingen biedt naar deze vrijheid.<sup>217</sup>

### c. Nieuwtestamentische getuigenissen als perspectieven op Jezus' identiteit

De verhalen van de evangelienschrijvers en van Paulus leest Henriksen als verhalen van getuigen die Jezus ieder op een eigen manier hebben leren kennen. Dit laat de mogelijkheid open dat degene die ze beschrijven ook op heel andere manieren gekend kan worden. Deze openheid is voor Henriksen principieel, omdat van geen mens de identiteit volledig is te beschrijven, dus ook van Jezus niet. Henriksen streeft naar een zo groot mogelijke diversiteit in beschrijvingen van Jezus' identiteit, omdat die zoveel mogelijk kansen biedt om Jezus te leren kennen.<sup>218</sup>

De evangelienschrijvers beschrijven dat voor Jezus' bijzondere identiteit erkenning door anderen van meet af aan essentieel is. Dat begint al bij zijn ouders. Zou Jozef Jezus niet als zoon hebben erkend, dan was hij geen 'Zoon van David' geweest. Maria heeft als moeder een belangrijke plaats in de vorming van Jezus' bijzondere identiteit.<sup>219</sup> In de ontmoeting met de wijzen is te zien dat het zicht op de werkelijkheid verandert, voor wie Jezus' identiteit erkent.<sup>220</sup>

In zijn optreden leren mensen Jezus kennen als iemand die zijn

---

<sup>217</sup> Henriksen, *Desire*, 60-67. Hoewel Henriksen er het woord 'surplus' niet schrijft, lees ik dat Henriksen op 60 het surpluskarakter van het begrip 'recognition' uitwerkt in gesprek met Hegel (en later met Levinas). Dat wordt veroorzaakt door de parallel die Henriksen op die plek trekt tussen 'recognition' enerzijds en de surplusfenomenen 'gift' en 'desire' anderzijds. Ik concentreer mij, in Henriksens weergave van Hegel en Levinas, op Henriksens positie.

<sup>218</sup> Henriksen, *Desire*, 74-75.

<sup>219</sup> Vergelijk Henriksen, *Desire*, 75-77 ten aanzien van de afstammingslijn van Jezus. Zowel Jezus als Maria zijn afhankelijk van Jozefs erkenning dat Jezus zijn kind is. Jozef verbergt met die erkenning Maria's schaamte om ongetrouwd zwanger te zijn en neemt Jezus op in de stamboom van David. Vergelijk 81-84 voor de afhankelijkheid van Jezus' identiteit van Maria's moederschap.

<sup>220</sup> Henriksen beschrijft hoe in het verhaal van de wijzen Herodes' koningschap tegenover dat van Jezus staat. Herodes eist erkenning van zijn koningschap door middel van macht en uitsluiting, Jezus' koningschap wordt door de wijzen herkend met onconditionele gaven. Wie meegaat met de visie van de wijzen, ziet hoe Herodes' koningschap wordt ontmanteld als kwaadaardig. Het blijft echter ook mogelijk om de identiteit van Jezus niet op deze wijze te erkennen en op grond van het verhaal Jezus' identiteit op een andere wijze te zien (Henriksen, *Desire*, 77-79).

band met God belangrijker vindt dan familiebanden. Iedereen is welkom om 'familie' van Jezus te worden door net als hij te erkennen dat je afkomst van God belangrijker is dan van welke familie je afstamt. Hoewel Jezus de titel messias niet gebruikt voor zichzelf, laat hij de mogelijkheid open dat mensen hem in zijn optreden als messias erkennen.<sup>221</sup>

Johannes brengt het sterkst tot uitdrukking dat Jezus afstamt van God. Hij stelt Jezus gelijk met het woord van God, dat al bij het begin van de schepping bij God was en waardoor God de wereld heeft geschapen. Door Jezus op deze wijze preëxistent te verklaren, maakt Johannes duidelijk dat Jezus in de schepping openbaart hoe God de schepping van aanvang af heeft bedoeld. Jezus heeft daarin, voor wie het erkent, een specifieke identiteit die andere mensen te boven gaat. Hij openbaart het verbond dat God is aangegaan met mensen op een manier die de joodse wet te boven gaat.<sup>222</sup>

Jezus doet dit, door mensen te herinneren aan hun identiteit als imago Dei, als evenbeeld van God (Genesis 1:27-28). Mensen die hun identiteit op deze manier begrijpen, erkennen God als de Schepper die hen heeft geroepen om de aarde als zijn schepping te behandelen.<sup>223</sup> Zij beschouwen hun leven als gegeven, als een onconditionele gave van God die om erkenning vraagt.<sup>224</sup> Jezus is de ware mens (*vere homo*) in de zin dat hij laat zien wat het voor ieder mens betekent om imago Dei te zijn.<sup>225</sup>

<sup>221</sup> Henriksen, *Desire*, 85-86, 88-89.

<sup>222</sup> Henriksen, *Desire*, 92-95. Typerend voor Henriksens christologie is dat hij *inzet* met het woord 'God' als indexwoord, een woord dat "does not have an ontological correlation" (21). Die inzet legitimeert hij met een beroep op een alternatieve lezing van Johannes 1 (16). Vervolgens *herleest* hij Johannes 1 als getuigenverklaring over Jezus (90-91) en concludeert hij dat Johannes daarin Jezus verbindt met de werkelijk bestaande scheppingsorde, die door de Schepper in de schepping is gelegd. Deze beweging is christologisch legitiem, omdat het draaipunt dat Henriksen gebruikt om van zijn eerste lezing naar zijn tweede lezing te komen, Jezus' identiteit is, zoals die wordt gekend door mensen. In beginsel is Jezus een mens die het woord 'God' op een specifieke manier gebruikt. Gaandeweg leren getuigen hem kennen als iemand die meer doet dan dat en die God werkelijk openbaart.

<sup>223</sup> Henriksen, *Desire*, 95-96.

<sup>224</sup> Henriksen, *Desire*, 106. Op de door Henriksen veronderstelde onconditionaliteit van deze gave ga ik in in paragraaf II.6.g en hoofdstuk IV.

<sup>225</sup> Henriksen, *Desire*, 107. Met name: "Jesus can be understood as a true human because he makes visible what it means for all humans to be true humans and live as images of God."

#### d. Jezus' impliciete theologie

Henriksen gaat ervan uit dat Jezus in zijn leven, boodschap en optreden een impliciete theologie hanteert. Hierin stelt hij de dan heersende vooronderstellingen over God ter discussie. Dat levert Jezus in brede kring vijanden op, omdat hij hiermee de gevestigde politieke en religieuze orde aantast en de band die mensen met God dachten te hebben betwist.<sup>226</sup>

De betekenis die Jezus aan het woord 'God' geeft, kan alleen worden begrepen op de manier zoals we het koninkrijk waarvan God koning is begrijpen.<sup>227</sup> Dit koninkrijk is te zien in de werkelijkheid, als mensen elkaar en zichzelf erkennen als evenbeeld van God.<sup>228</sup> Op die manier erkennen ze dat God henzelf en alle anderen het bestaan heeft gegeven als een onconditionele gave.

Het inzicht in deze onvoorwaardelijke liefde van God maakt ook de ware aard van de wet inzichtelijk.<sup>229</sup> De wet is niet de hoogste oordeelsinstantie over mensen, ze verwijst in de eerste plaats naar de liefde van God als bron van alle samenleven. Aan die bron ontleent de wet haar gezag om oordelen te vellen over mensen. Ze roept op tot een samenleving, gebaseerd op die liefde.<sup>230</sup> Deze oproep volledig beantwoorden gaat menselijke capaciteiten te boven. Geen mens kan erop aanspraak maken dat hij volmaakt leeft volgens de wet. Alleen God kan dat. Juist hierdoor, echter, worden mensen zich bewust van Gods grootsheid en hun eigen afhankelijkheid van vergeving. Ze leren dat de wet er niet is om onder elkaar te kunnen uitmaken wie de meest rechtvaardige is, maar om toegewijd en vergevingsgezind op aarde gestalte te geven aan een samenleving naar Gods hart.<sup>231</sup>

Zoals de wet die Jezus introduceert de menselijke maat te boven gaat, zo gaat ook de God van wie hij spreekt het menselijk voorstellingsvermogen te boven. Hoewel Jezus mensen vraagt om God op de

---

<sup>226</sup> Henriksen, *Desire*, 112-13.

<sup>227</sup> In Henriksen, *Desire*, 114 beschrijft Henriksen dit ten aanzien van het evangelie van Marcus, uit 140 concludeer ik dat het voor het hele nieuwtestamentische getuigenis geldt.

<sup>228</sup> Voor Henriksen is het van belang dat we God vinden in de werkelijkheid. God komt niet vanuit een metafysische werkelijkheid de onze binnen. Dat beschrijft Henriksen als het post-metafysische uit van zijn theologie. Vergelijk Henriksen, *Desire*, 114-15.

<sup>229</sup> Henriksen, *Desire*, 115.

<sup>230</sup> Henriksen, *Desire*, 125-26.

<sup>231</sup> Henriksen, *Desire*, 174-77.

eerste plaats van hun verlangen te zetten, vult hij daarbij geen godsbeeld in, noch een bepaalde handelwijze om dit verlangen vorm te geven.

De reden om God op deze wijze op één te zetten, is dat mensen hiermee hun eigen behoeft Patronen doorbreken. Ze erkennen bovendien dat God niet door mensen kan worden doorgrond en dat de enige manier waarop ze God een plaats kunnen geven in hun leven, is met de erkenning dat hij er de liefdevolle bron van is.<sup>232</sup> Deze denkwijze is postmodern in de zin dat wordt benadrukt dat God buiten menselijke concepten valt en niet door mensen in voorstellingen valt onder te brengen. Dat betekent dat ook het bestaan van God op geen enkele wijze door mensen is aan te tonen, er valt slechts van hem te getuigen.

### *God als positief oriëntatiepunt in het leven van mensen*

In het postmodernisme benadrukt men op grond hiervan vaak dat het niet mogelijk is om anders over God te spreken dan via de negatieve theologie. Over God spreken kan alleen door steeds te benadrukken dat hij elk spreken over hem zo radicaal ontstijgt dat hij feitelijk onbegrijpelijk is. Precies hierin wijkt Henriksen af van het postmodernisme. Hij stelt dat God wel een positief oriëntatiepunt in het leven van mensen is.<sup>233</sup>

De reden dat Henriksen dit kan stellen, is dat Jezus door christenen wordt gekend als degene die God op deze wijze representeert. Jezus

<sup>232</sup> Henriksen, *Desire*, 125-27.

<sup>233</sup> Henriksen werkt dit in Henriksen, *Desire*, 128-33 uit ten aanzien van Heideggers kritiek op de onto-theologie. Heidegger verzet zich, aldus Henriksen, tegen de gedachte dat het zijn de grond of de essentie van God uitmaakt. God kan echter wel in het zijn ervaren worden. Henriksen onderstreept instemmend Heideggers opmerkingen. God valt buiten het zijn, de wetenschap en wat op de wereld bestaat. Tegelijk plaatst Henriksen een voorbehoud: "It is important to maintain that although God constantly eludes our concepts and conceptions, as well as our desire, but also to claim that God – in, with, under, and beyond language -- means something positively, something that is in a relation to everything else." 131-32. Henriksen denkt hierbij aan de wezenlijke verandering in levensoriëntatie van mensen die zich richten op een horizon die het immanente overstijgt en die die horizon als liefde en goedheid erkennen.

Bij dit voorbehoud merk ik op dat Henriksen niet aangeeft hoe de godsbeschrijving dat God moet worden "understood as love and good" (133) zich verhoudt met "To see God (...) as the Other underlines how every attempt to try to make God a function of one's own gratification of desires implies the attempt to overcome God's otherness, and thus, to make God less than God." 135.



gaat voorop in het tonen hoe God het leven heeft bedoeld en verwijst daarbij voortdurend naar God als degene die hiervoor alle eer toekomt.<sup>234</sup> Jezus representeert God in onze wereld, zonder daarbij God op welke wijze dan ook tot die wereld te reduceren. Henriksen:

God's full representation we find in Jesus, as the one who fully manifests what it is to be God when God is a human.<sup>235</sup>

Jezus is waarlijk God (*vere deus*) in de zin dat alleen in hem God en mens volledig aan elkaar gelijkgesteld kunnen worden. Er is geen God méér God dan de God die Jezus verkondigt. En er is maar één mens die die God volledig representeert op aarde.<sup>236</sup> Wie Jezus volgt en zijn eigen vertrouwen stelt op de God die hij representeert, herijkt zijn blik op de wereld. De economie is niet langer het terrein waar mensen werken aan eigen behoeftebevrediging, Jezus introduceert een “gift-economy, based on grace”. Bezit geeft mensen kansen om het te delen en om andermans nood te lenigen.<sup>237</sup>

#### *De gelijkenissen als uitwerking van het koninkrijk van God*

In de gelijkenissen krijgen de verdere contouren van het koninkrijk van God gestalte. Jezus vertelt er hoe het koninkrijk van God doorbreekt in de menselijke werkelijkheid en maakt mensen gevoelig voor deze openingen. Het koninkrijk verschijnt als een gave aan mensen, die mensen ontvangen wanneer zij op aarde als Gods evenbeelden leven.<sup>238</sup> Jezus beschrijft er hoe God inbreekt in de menselijke ordening en hoe wat hij geeft vermeerderd als je ervan deelt. Mensen zijn

<sup>234</sup> Henriksen, *Desire*, 134-37.

<sup>235</sup> Citaat van Henriksen, *Desire*, 136-37. Jezus' eigen bevestiging van deze bijzondere positie vindt Henriksen in Jezus' aanspraak van God als 'Abba', vader. Jezus beschrijft God als zijn meest naaste verwant (zie hiervoor 148).

<sup>236</sup> Henriksen, *Desire*, 218-20.

<sup>237</sup> Henriksen, *Desire*, 117-19, met name 118.

<sup>238</sup> Henriksen spreekt in Henriksen, *Desire*, 141 van “God as the vulnerable (and exposed?) sovereign, who offers his reality to everyone as a gift that no one needs to receive, and for which someone must be there representing God in order for it to be given.” (cursivering Henriksen). “Representing” lees ik in de lijn van het *imago Dei*-zijn. “In order for it to be given” suggereert dat het hier een conditionele gave betreft.

er welkom bij God, ook als ze gefaald hebben en zich schamen om bij hem te komen.<sup>239</sup>

Soms handelt Jezus vanuit een mandaat dat hij van God heeft gekregen. Dan zegt hij mensen Gods vergeving aan, of erkent hij dat wie hem ziet, God ziet. Volgens Henriksen geldt ook hier dat Jezus niet als God handelt, of alsof God in hem aanwezig is, maar dat Jezus in zijn handelen God present stelt en mensen prijst die hem als zodanig erkennen.<sup>240</sup> Vanuit dit mandaat roept Jezus op om niet langer mensen van de gemeenschap uit te sluiten die fouten hebben gemaakt. Juist mensen die denken alles goed te doen zouden tot inkeer moeten komen, omdat ze de openheid van de gemeenschap voor anderen aantasten.<sup>241</sup>

#### **e. De kerk als symbool van het koninkrijk van God**

De kerk is voor Henriksen het symbool van het koninkrijk van God. Iedereen die werkt aan vrede en rechtvaardigheid verwezenlijkt tekenen van het koninkrijk. De acties van de kerk stijgen echter boven die teken-werking uit, omdat die zijn geworteld in de hoop op de komst van Gods koninkrijk, zoals die in de eucharistie wordt gedeeld. De kerntaak van de kerk is om zoveel mogelijk mensen in verbinding te brengen met het koninkrijk van God. Dat doet de kerk allereerst door zichtbaar te maken dat dit koninkrijk voor iedereen is, ze beoordeelt geen mensen als ongewenst. In de eucharistie kan men vervolgens delen in de verwachting van het koninkrijk. De eucharistie is daarvoor het meest geëigende symbool, omdat het niet is ontstaan op grond van wat mensen hebben gedaan, maar is geworteld in Gods gave aan de wereld. Gaandeweg worden mensen in de kerk meegenomen in de levensveranderende invloed die vanuit dit koninkrijk inwerkt op hun

<sup>239</sup> Henriksen, *Desire*, 142-47.

<sup>240</sup> Mijn samenvatting van Henriksen, *Desire*, 149.

<sup>241</sup> Met name: "There is one more feature in Jesus' functioning as God that needs to be addressed here: Jesus addresses everyone, but those he calls to *repent* are those who think they are secure. His call for repentance is accordingly marked by generosity and openness. He challenges first and foremost not moral failures, but people who exclude others from community due to what are perceived as such failures. In this way, he confronts the negative side of being obedient to God's law, as this might make people become more concerned with their own righteousness than with their neighbor." Henriksen, *Desire*, 150, cursivering Henriksen.

leven. Vervolgens werken ze aan de verwezenlijking van Gods koninkrijk op aarde, door te leven vanuit de liefde van God.<sup>242</sup>

#### f. Jezus' kruisiging en opstanding zijn niet constitutief voor Jezus' identiteit

Jezus' kruisiging en zijn opstanding ziet Henriksen beide niet als constitutief voor Jezus' identiteit als Zoon van God. Deze identiteit stond daarvoor al vast, voor wie het erkende. De veroordeling van Jezus aan het kruis vond juist plaats, omdat men deze identiteit van Jezus wilde verwerpen.<sup>243</sup>

De kruisiging en de opstanding zijn wel belangrijk voor de identiteit van christenen. De kruisiging is in die zin een dubbele beweging. Enerzijds is in de kruisdood van Jezus zichtbaar dat hij tot het uiterste toe zijn identiteit van *vere homo* en *vere deus* gestand doet. Anderzijds is zichtbaar dat omstanders tot het uiterste gaan om iemand het zwijgen op te leggen die, als Jezus, de gevestigde orde verstoort en de identiteit van mensen onder druk zet. Dat is een proces dat zich herhaalt tot op de dag van vandaag.<sup>244</sup>

De kruisdood is op twee manieren van belang voor christenen. Enerzijds is hier te zien hoe Jezus, ondanks alle druk, als ware mens blijft leven in verbondenheid met God. Hij ontleent de kracht hiervoor aan zijn unieke identiteit.<sup>245</sup> Met zijn kruisdood laat Jezus zien dat het niet noodzakelijk is om je leven te laten leiden door het besef

<sup>242</sup> Henriksen, *Desire*, 170-71.

<sup>243</sup> Henriksen, *Desire*, 220.

<sup>244</sup> Henriksen ziet de reacties van Petrus en Judas op Jezus' kruisdood als archetypisch voor reacties van mensen op onschuldigen die geslachteerd worden (Henriksen, *Desire*, 230 en 252). Op 233-59 inventariseert Henriksen motieven die ten grondslag kunnen liggen aan het welbewust toebrengen van kwaad aan onschuldigen, onder meer naar aanleiding van het zondebokmechanisme van Girard.

<sup>245</sup> Henriksen werkt dit uit naar aanleiding van Tanner, in Henriksen, *Desire*, 278-83. De kern hiervan is wat mij betreft dit citaat van Tanner dat Henriksen geeft op 281: "The humanity of Christ (and united with Christ our humanity) is purified, healed and elevated - saved from sin and its effects (anxiety, fear, conflict and death) - as a consequence of the very incarnation through which the life-giving powers of God's own nature are brought to bear on human life in the predicament of sin. Humanity is taken to the Word in the incarnation in order to receive from the Word what saves it."

Ik begrijp dit citaat als volgt: wie Jezus erkent als *vere homo* en *vere deus* ziet in hem dat hij in het kruis ten diepste met God is verbonden. Die ziet ook dat deze bovenmenselijke krachtsinspanning van Jezus alleen maar mogelijk is vanwege zijn verbond met God.

dat zonde en dood nu eenmaal onafwendbaar bij onze wereld horen. Je kunt je leven ook leven zoals hij, in verbondenheid met God.<sup>246</sup> Anderzijds ondergaat Jezus aan het kruis het oordeel dat bestemd is voor iedereen die God heeft verworpen. Daarmee wordt voor iedereen die in Jezus Gods handelen herkent, zichtbaar dat God tot het uiterste gaat om zijn verbond met mensen te bewerkstelligen.<sup>247</sup>

De opstanding is ongrijpbaar, omdat ze het voorstellingsvermogen van mensen te boven gaat. Dat is goed te zien in het verhaal over de Emmaüsgangers. Omdat die zich niet konden voorstellen dat Jezus was opgestaan, konden ze hem ook niet herkennen toen hij bij hen was.<sup>248</sup> De enige oplossing voor dit probleem is dat mensen hun voorstellingsvermogen openen voor de opstanding, om die te kunnen herkennen.<sup>249</sup> Het is voor mensen niet mogelijk de opstanding te doorgronden of te bewijzen, ze is naar menselijke begrippen een onmogelijkheid.<sup>250</sup> Tegelijkertijd is ze wel in lijn met Jezus' getuigenis en identiteit.<sup>251</sup>

Daarmee is in de opstanding dezelfde grensoverschrijdende en identiteitsvormende beweging te zien die Henriksen op veel plaatsen in de christologie beschrijft. De opstanding is voor hem het surplus dat bij het leven van Jezus is gekomen en dat de grenzen van dat leven

---

<sup>246</sup> "Jesús does what he does, including suffering humiliation and death, on our behalf. He does this so that we will no longer have to live in a world that is affected by sin and death." Henriksen, *Desire*, 283.

<sup>247</sup> Henriksen, *Desire*, 284-85. In de kruisdood van Jezus wordt zichtbaar, zo lees ik Henriksen, dat God door lijden en dood heen gaat om mensen duidelijk te maken hoe belangrijk hun verbondenheid met hem voor hem is. Vergelijk in dezen ook wat Henriksen zegt over het offer op basis van Tanner. Een offer was in het Oude Testament een handeling, waarmee mensen hun verbondenheid met God gestand deden. Wanneer we vanuit deze opvatting kijken naar de kruisdood van Jezus, valt deze dood te zien als offer waarmee de verbondenheid met God gestand wordt gedaan (285-88).

<sup>248</sup> Henriksen ontleent deze gedachten aan de Franse filosoof Marion (Henriksen, *Desire*, 345-46).

<sup>249</sup> Henriksen vergelijkt dit met taalvelden: "The problem that emerges from this way of understanding the phenomenological conditions for understanding the resurrection is linked to the fact that this can be read as faith being the requisite for the content of faith. However, at this point I think we are well served by considering how the very language that we share also allows us to shape perspectives and points of orientation that indicate different possibilities of understanding." Henriksen, *Desire*, 348.

<sup>250</sup> Henriksen, *Desire*, 351-53.

<sup>251</sup> Henriksen, *Desire*, 356.

te buiten gaat.<sup>252</sup> Het is de gelovige zekerheid van de hoop op Gods toekomst.<sup>253</sup>

Dat maakt de verkondiging van de opstanding tot een “very risky enterprise”. Enerzijds staat in deze verkondiging alles op het spel, omdat de gelovige hiermee onderstreept geheel in te stemmen met het getuigenis dat Jezus over zichzelf en over God heeft gegeven. Anderzijds blijft de opstanding, als gebeurtenis, ambigu, en dus afhankelijk van het geloof erin door mensen.<sup>254</sup>

#### **g. Aantekeningen bij Henriksens interpretatie voor mijn eigen visie**

Henriksen interpreteert de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” als onderdeel van de belijdenis van de vroege kerk dat Jezus het woord ‘God’ op een beslissende manier betekenis heeft gegeven. Wie zich openstelt voor de manieren waarop Jezus heeft laten zien wie God is, kan op grond hiervan zijn eigen identiteit veranderen. Dit levensveranderende effect van Jezus op mensen beschrijft Henriksen met behulp van fenomenen waarmee in de postmoderne filosofie contextoverschrijdende ervaringen worden weergegeven. Henriksen slaagt erin om met behulp van deze surplusfenomenen oude christologische inzichten op een nieuwe manier verstaanbaar te maken. Sterk zijn onder meer de manieren waarop Henriksen openingen biedt in het denken over de schepping, de wet, interpretaties van Jezus en de kerk.

Henriksen thematiseert slechts sporadisch dat postmoderne inzichten ook kunnen conflicteren met inzichten uit de traditionele dogmatiek.<sup>255</sup> Deze conflicten treden vaker op dan Henriksen aangeeft. Gedachten die Henriksen ontwikkelt van God als Ander en van het leven als onconditionele gave van God kunnen bijvoorbeeld worden gekritiseerd vanuit het gedachtegoed van Levinas en Derrida,

---

<sup>252</sup> Henriksen, *Desire*, 339.

<sup>253</sup> Henriksen, *Desire*, 366.

<sup>254</sup> Henriksen, *Desire*, 358.

<sup>255</sup> Een belangrijk conflict noemt Henriksen in Henriksen, *Desire*, 132-33, waar hij tegenover postmodernisten en deconstructivisten staande houdt dat God altijd iets positiefs betekent. Hij werkt echter niet uit wat het betekent voor de traditionele dogmatiek dat postmodernisten en deconstructivisten dit ontkennen.

waarop Henriksen ze mede baseert.<sup>256</sup>

Hier is een groter inzicht gewenst in deze conflicten. Dan kan met name onderzocht worden wat er gebeurt op momenten dat de traditionele christologie niet bestand is tegen kritiek vanuit het postmodernisme. In Henriksens aanpak blijft die dynamiek onderbelicht, omdat hierin het kader van de traditionele christologie als vaststaand uitgangspunt wordt genomen.

## 6. De interpretatie van Michael Welker

In 2012 verscheen “*Gottes Offenbarung - Christologie*” van Michael Welker (1947). Welker, opgegroeid in West-Berlijn, is lid van de (protestantse) *Evangelische Kirche der Pfalz*, waar hij is toegelaten tot de Woordverkondiging en sacramentsbediening. Welker promoveerde in de theologie en de filosofie en bekleedt sinds 1983 leerstoelen in de theologie aan Duitse universiteiten. Zijn onderzoek richt zich met name op vier gebieden: de Bijbelse theologie, de dialoog tussen theologie en natuurwetenschappen, de verschijning van het goddelijke in verschillende culturen en protestantse theologie in de moderniteit. Sinds 2013 is Welker onder meer senior-professor systematische theologie in Heidelberg.<sup>257</sup>

### a. God heeft zich in Jezus Christus geopenbaard, middenin het leven

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” is volgens Welker een van de uitspraken waarmee de belijdenis van de vroege kerk wordt verwoord dat God zich in Jezus Christus heeft geopenbaard. In Christus is God mens geworden, door hem en zijn opstanding en verhoging heeft God

<sup>256</sup> Henriksen, *Desire*, 66-68, 106. Levinas rekent God niet tot de categorie van de ‘ander’, zoals Henriksen doet (68). God is de ‘derde’, die buiten het samenleven van het ik met de ander valt en de geslotenheid ervan voor derden doorkruist (Geurt Roffel, *De vergelijking van het onvergelijkbare* (Utrecht: Boroko, 2002), 38, achtergrond in Roger Burggraave, *Mens en medemens - verantwoordelijkheid en God* (Leuven, Amersfoort: Acco, 1986), 388. Henriksen doet, door het leven als onconditionele gave van God te beschrijven, precies het onconditionele ervan teniet waarop Derrida de nadruk legt. De bewustwording van deze gave van God plaatst haar immers in een economie van gaven, waarin ze blijkt ze te vragen om “an appropriate response” 106.

<sup>257</sup> Informatie van de Universität Heidelberg, <http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/theologie/personen/welker.html>, geraadpleegd op 17 januari 2018.

zelf zich geopenbaard.<sup>258</sup> Op de concilies van Nicea (325) en Chalcedon (451) werd dit beleden met behulp van een denken waarin men volgens duale structuren dacht. Daarom beschreef men de band tussen God en Jezus met behulp van een combinatie van steeds twee begrippen: ‘Vader’ en ‘Zoon’, God-zijn en mens-zijn, twee naturen. Dit werkt verwarrend, omdat hiermee onterecht de indruk wordt gewekt dat de kern van de zaak zou zijn hoe deze twee begrippen in Jezus zijn verenigd. De opzet was echter niet om een precieze beschrijving te geven van de constructie van een God-mens, maar om een basis te bieden voor de doordenking van de betekenis dat God zich heeft geopenbaard in een mens als wij.<sup>259</sup> Vanaf het moment dat in de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel (381) een nadrukkelijke doordenking van de Geest werd toegevoegd aan het denken over de Vader en de Zoon, schoot het denken in duale structuren tekort om de triniteit goed te kunnen doordenken.<sup>260</sup>

Welkers opzet is om het inzicht van de vroege kerk te doordenken dat God zich in Jezus Christus heeft geopenbaard, op een manier die recht doet aan de structuur van drievoudigheid van de triniteit. Daarbij is zijn uitgangspunt dat de belijdenissen van de vroegchristelijke concilies geen metaforen zijn, maar de bedoeling hebben om mensen met de neus te drukken op de werkelijkheid die zich in Jezus openbaart en bijna onbevattelijk is.<sup>261</sup>

Welker bouwt in zijn christologie voort op de erfenis van Dietrich Bonhoeffer. Twee inzichten van Bonhoeffer zijn voor Welker cruciaal. Het eerste is het bekende “Nur der leidende Gott kann helfen”.<sup>262</sup> Het tweede is een minder bekend citaat, waarin Bonhoeffer aangeeft dat over God moet worden gesproken in de polyfonie van het leven, in het leven in al zijn verschillende contexten.<sup>263</sup>

Beide citaten brengen Welker tot een oproep om over God te spreken, middenin de veelkleurigheid en veelvormigheid van het leven.

<sup>258</sup> Michael Welker, *Gottes Offenbarung – Christologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2012), 255-57, met name 257.

<sup>259</sup> Deze denkrichting ontleent Welker aan Bonhoeffer (Welker, *Gottes Offenbarung*, 254-56, met name 254).

<sup>260</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 257.

<sup>261</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 256.

<sup>262</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 17.

<sup>263</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 24.

De geschiedenis van Jezus' optreden en sterven leert ons dat God in dat leven ook onmachtig kan zijn. Hij kan zich door mensen uit dat leven kan laten wegdrukken, zoals Jezus door zijn tijdgenoten werd weggedrukt uit het leven en ter dood werd gebracht aan het kruis. Wie wil spreken over God moet bewust ruimte maken voor hem in de context waarin hij leeft.<sup>264</sup>

## **b. Een multicontextuele, pneumatologische christologie**

De opgave voor de theologie is volgens Welker om te waarborgen dat Jezus Christus in verschillende contexten waarheidsgetrouw ter sprake kan komen. Welker beschouwt hierbij iedere theologie als contextgebonden. Ook theologieën die doorgaans niet als contextueel worden beschouwd, zijn ontstaan in een bepaalde context, die mede beïnvloedt hoe in deze theologieën wordt verwoord wie Jezus is.<sup>265</sup> De uitdaging voor de theologie is ten eerste dat iedere theoloog binnen de eigen context zal moeten komen tot een antwoord op de vraag: "Wie is Jezus Christus voor ons vandaag?"<sup>266</sup> De antwoorden die op die vraag worden gegeven zullen onderling verschillen, omdat in verschillende contexten verschillende aspecten van Jezus zichtbaar worden. De uitdaging voor theologen is om de verschillen niet tegen elkaar uit spelen, maar juist te verbinden.<sup>267</sup>

Welker waarschuwt theologen voor het gevaar dat in een contextuele beschrijving het eigene van Jezus verloren kan gaan. Hij verwijst hiervoor naar contexten waarin Jezus werd voorgesteld als het ideaaltipe van een bepaald idealisme en waarin hij werd gebruikt om misstanden als bijvoorbeeld apartheid of fascisme te rechtvaardigen vanuit het geloof. Om dit gevaar te vermijden is het noodzakelijk om criteria te ontwikkelen waarmee onderscheiden kan worden of een voorstelling van Jezus in een bepaalde context passend is of niet.<sup>268</sup>

Welker is, als het om dit gevaar gaat, in de huidige tijd met name kritisch op stromingen die hij aanduidt met de term subjectivistisch

---

<sup>264</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 27.

<sup>265</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 32.

<sup>266</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 31.

<sup>267</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 32-34, 53.

<sup>268</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 33-34, 37-38, voor voorbeelden van contextuele weergaven van Jezus Christus zie 34-37.



geloof (*Subjectivistischer Glaube*).<sup>269</sup> Hieronder vat hij vormen van geloofsbeleving die geheel en al vertrekken vanuit het moderne zelfbewustzijn en vooral voorkomen in westerse samenlevingen. De kern van deze vorm van geloof is dat gelovigen zichzelf ervaren als ten diepste verbonden met een transcendente Ander (*Ganz Anderen*), die hen dieper kent dan welke andere mens ook. Als gelovigen zich voor deze diepe verbondenheid openstellen, begrijpen zij intermenselijke gebeurtenissen vanuit deze religieuze dimensie.<sup>270</sup>

Welkers bezwaar tegen deze vorm van geloofsbeleving is dat ze niet gestoeld is op een inhoudelijke bezinning op gemeenschapsvormen, geloofsleven en geloofswaarheden. Het geloof verschijnt in deze vorm als een individualistisch beleven van verbondenheid met God. De inhoud van deze verbondenheid is noodzakelijk leeg, omdat ze verschillend wordt ingevuld, afhankelijk van de verschillende individuele behoeften van de gelovigen.<sup>271</sup>

Welker vervangt in zijn interpretatie deze subjectivistische invulling van het geloof door een pneumatologische benadering. Hij zet niet de individualistische geloofsbeleving centraal, zoals die gestalte krijgt in de menselijke geest, maar benadert het geloof vanuit Gods Geest en hoe die mensen bezielt om op allerlei verschillende manieren te werken aan het koninkrijk van God. Welker doet dit door ten eerste te verduidelijken op welke wijze God zich door de Geest heeft doen kennen in Jezus en diens levensgeschiedenis. Dit geef ik weer in paragraaf c en d. Ten tweede werkt hij uit hoe God nu nog steeds, eeuwen na Jezus' aardse leven, in verbondenheid met mensen doorwerkt aan de komst van zijn koninkrijk.<sup>272</sup> Een beschrijving daarvan volgt in paragraaf e.

### c. Jezus multicontextueel

Om de vraag “Wie is Jezus?” zo goed mogelijk te kunnen beantwoorden, zijn volgens Welker resultaten uit vijf onderzoeksgebieden van groot belang.<sup>273</sup> Ten eerste zijn de resultaten van het onderzoek naar de

<sup>269</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 0.5.

<sup>270</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 39, 42.

<sup>271</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 44-45.

<sup>272</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 51-53.

<sup>273</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 5.1.

historische Jezus belangrijk voor een zo goed mogelijk beeld van wie Jezus voor Pasen was. Ten tweede is een goed begrip belangrijk van de werkelijkheidsverandering die God in de opstanding heeft geëffectueerd, waarna de kerk het aardse lichaam van Jezus is geworden. Hiervoor is ook een studie van de geestelijke en geesteswerkelijkheid van belang, omdat hiermee inzicht kan worden gewonnen in wat geestkracht vermag en hoe de geesten kunnen worden onderscheiden. Ten derde is de gebeurtenis van de kruisiging van belang, omdat hier inzicht ontstaat hoe diep Gods reddende kracht zich uitstrekt in de zonde en het lijden van de mensen. Ten vierde is het van belang om goed inzicht te verwerven in de veelvoud aan manieren waarop Jezus' Geest in deze tijd werkzaam is aan de groei van het koninkrijk van God in de wereld. Ten vijfde is inzicht belangrijk in de manieren waarop dit werk van Jezus' Geest gestalte krijgt in de kerk, in sacramenten, vieringen, verkondiging en verbondenheid. Welker ziet ook hier het koninkrijk van God groeien op aarde. Jezus is priesterlijk nabij bij mensen in de vieringen en de liturgische omgang die daarin wordt gezocht met God. Jezus is ook koninklijk aanwezig, in de heerschappij die aan hem wordt toegekend als mensen zich laten dopen.<sup>274</sup> In het avondmaal komen veel lijnen samen, omdat daarin het werk van God aan de schepping centraal staat en voluit gevierd wordt. Zo wordt in het avondmaal de verbondenheid met God, met de wereld en met de wereldwijde gemeenschap van christenen beleefbaar. Ook worden mensen uitgenodigd boete te doen, doordat de mogelijkheid van schuldvergeving een belangrijk thema is in de viering van het avondmaal.<sup>275</sup>

#### **d. Het onderzoek naar de historische mens Jezus van Nazareth**

Historische bronnen kunnen helpen om een zo goed mogelijk beeld te vormen van de historische mens Jezus van Nazareth. Welker denkt hiervoor aan de resultaten van archeologisch onderzoek naar de tijd waarin Jezus leefde en aan bronnen waarin levensbeschrijvingen van Jezus worden gegeven.<sup>276</sup>

<sup>274</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 5.3 en 5.5.

<sup>275</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 5.4.

<sup>276</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 1.1.

Aanvankelijk lukte het onderzoekers naar de historische Jezus niet om uit het bronnenmateriaal één mens Jezus van Nazareth te reconstrueren. De reden daarvan was dat men het bronnenmateriaal probeerde te ordenen met behulp van de mens- en geschiedwetenschappen. Daardoor ontstonden allerlei verschillende voorstellingen van mens Jezus, waarin hij bijvoorbeeld verscheen als wijsheidsleraar, Godsknecht, profeet of mensenzoon. Het lukte niet om vanuit die verschillende voorstellingen te komen tot één Jezus van Nazareth.

De aanname dat Jezus kort na zijn kruisdood bekend werd als de mens in wie God zelf zich heeft geopenbaard, maakte wel een eenheid zichtbaar.<sup>277</sup> Het bronnenmateriaal (Paulus, de vier evangeliën en de Joods-Romeinse context) legde nu een theologische eenheid bloot, die vanuit verschillende perspectieven zichtbaar werd. Daarom stelt Welker voor om alles wat bekend is over de historische Jezus te inventariseren uitgaande van de aanname dat al kort na Jezus' kruisdood de overtuiging ontstond dat in Jezus God zelf zich heeft geopenbaard.<sup>278</sup>

Welker wil al het historisch onderzoeksmateriaal samenbrengen in wat hij noemt een “vierte Frage nach dem historischen Jesus”. Uitgangspunt daarin zijn de verschillende beschrijvingen van de historische Jezus, die als verschillende perspectieven op Jezus naast elkaar blijven staan.<sup>279</sup> Juist door deze perspectieven niet te integreren tot één Jezusbeeld, blijft scherp zichtbaar op welke verschillende manieren de historische Jezus wordt weergegeven.

Welker stelt voor om vervolgens een beeld te vormen van het historische leven van Jezus door het onderzoeksmateriaal onder te brengen in vier multicontextualiteiten, vier onderzoeksdisciplines.<sup>280</sup> Elk van deze disciplines is multicontextueel, omdat ze een veelvoud aan contextuele perspectieven op Jezus omvat.

De eerste multicontextualiteit omvat perspectieven op de historie

---

<sup>277</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 68, 71.

<sup>278</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 1.3. Deze werkwijze ontleent Welker aan het onderzoek naar de historische Jezus dat bekend is geworden onder de naam “die dritte Frage nach dem historischen Jesus”.

<sup>279</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 70-71.

<sup>280</sup> Vergelijk hiervoor Welker, *Gottes Offenbarung*, 84-87.

van Jezus. Hiervan kunnen slechts enkele fragmenten worden gereconstrueerd, omdat het aantal bronnen hiervoor beperkt is. De tweede contextualiteit omvat alle getuigenissen uit de Schrift waarmee mensen aangeven wie Jezus is. De derde contextualiteit is het domein waarin alle verschillende canonieke tradities centraal staan waarin Jezus verschijnt. De vierde multicontextualiteit omvat alle manieren waarop Jezus verschijnt in het christelijk geloof van nu en waarop hij daarin werkzaam is.

Geen enkele multicontextualiteit heeft tot doel een eenduidig beeld van Jezus te reconstrueren. Het antwoord op de vraag wie Jezus is ontstaat door de verschillende multicontextualiteiten met elkaar in gesprek te brengen. Dan is bijvoorbeeld vast te stellen in hoeverre een opvatting over Jezus in een bepaalde canonieke traditie historisch gezien legitiem is. In het gesprek tussen de multicontextualiteiten is het mogelijk om tot een afweging te komen of en in hoeverre een bepaalde weergave van Jezus is verankerd in de feitelijke historie, in de Schrift, in een bepaalde canonieke traditie en in ervaringen van nu.

#### **e. De kracht van Gods Geest in de opstanding en het werk aan het koninkrijk**

De kracht van Gods Geest is belangrijk in Welkers voorstelling van de opstanding en voor zijn visie op Jezus' werk aan de groei van het koninkrijk van God.

Welker wil het misverstand uit de weg ruimen dat in de opstanding de lichamelijke Jezus van voor de opstanding opnieuw levend is geworden.<sup>281</sup> Daartoe ontwikkelt hij een visie waarin Jezus lichamenlijk (*soma*) opstaat, zij het niet *naar het vlees (sarx)*, maar *in de Geest (pneuma)*.

Cruciaal in deze visie is het Paulinische onderscheid tussen *sarx* en *soma*. Jezus verschijnt na de opstanding wel lichamenlijk (*soma*) aan zijn leerlingen, maar de vleselijkheid (*sarx*) van dit lichaam is verdwenen. Na Jezus' opstanding ontmoeten de leerlingen Jezus in zijn geestelijke (*pneuma*) lichamenlijkheid. Hij schept hen dan tot zijn nieuwe lichaam (*soma*) op aarde.<sup>282</sup> Door zijn Geest uit te gieten in de gemeen-

<sup>281</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 2.4.

<sup>282</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 124-25.

schap van mensen die na Pasen zijn aardse lichaam vormen werkt Jezus met zijn Geest aan de groei van Gods koninkrijk.<sup>283</sup>

Deze gemeenschap vervolgt, als nieuw aards lichaam van Jezus, het werk dat Jezus ook voor Pasen verrichtte en versterkt zo het koninkrijk van God op aarde. Hoe wordt dit concreet? Ten eerste doordat mensen in vrijheid besluiten zichzelf in de eigen zelfverwerkelijking te beperken, ten gunste van anderen. Zij volgen hierin wat al in de joodse wet werd gesteld en beschermen hiermee de zwakkeren. In de joodse wet was deze richtlijn bedoeld om recht, erbarmen en godskennis te stichten. In het werk aan de groei van het koninkrijk van God wordt in deze vrijwillige zelfbeperking van mensen een toegangsweg tot dit koninkrijk zichtbaar. Door deze zelfbeperking ontstaat de mogelijkheid tot schuldvergeving en gerechtigheid, gebaseerd op genade. Ook kunnen mensen loon geven naar grondbehoefte, in plaats van naar werken.<sup>284</sup>

De samenleving die op deze manier ontstaat, nodigt mensen uit om er deel van uit te maken. Het koninkrijk ontkiemt waar mensen hun leven veranderen ten gunste van dit nieuwe samenleven. Maar Welker waarschuwt voor teveel optimisme. Jezus vertelt in zijn gelijkenissen duidelijk dat het ontkiemen van het koninkrijk ook een strijd is die wordt bevochten op boze machten. Soms is nauwelijks zichtbaar dat dit koninkrijk van God al midden onder ons bestaat.<sup>285</sup> Wie werkt aan de ware samenleving in het koninkrijk van God, of dat nu binnen of buiten de kerkelijke gemeenschap is, helpt het koninkrijk groter en sterker te worden.<sup>286</sup>

### *Jezus' lijden aan het kruis en zijn opstanding*

Hoe zwaar de strijd voor het koninkrijk van God kan zijn en hoe weinig soms van dit koninkrijk te zien is, wordt duidelijk als Jezus sterft aan het kruis. Welker beschrijft Jezus' kruisiging als het moment waarop mensen zich radicaal afsluiten voor God. Romeinse machthebbers, de religieuze elite en het volk spannen samen om God alle toegang tot de wereld te ontfemen. Hierdoor dreigt Gods heilsplan

<sup>283</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 2.5 en 4.2.

<sup>284</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 209-11.

<sup>285</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 217.

<sup>286</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 227.

met de schepping te mislukken. In alle hardheid wordt hier de betekenis van het woord zonde zichtbaar. Zonde is dat mensen zich collectief van God afwenden, tot in de manieren waarop ze samenleven. Ze weigeren de nabijheid die God zoekt en ontheiligen God, door zijn werk in de wereld te blokkeren en hem als onmachtig te kijk te zetten.<sup>287</sup>

In de verbinding tussen het kruis en de opstanding wordt de hechte band tussen God, Jezus en de Geest zichtbaar. God schuwt de godverlatenheid in de zonde niet om mensen nabij te zijn. Midden in die godverlatenheid openbaart hij zich, door middel van de opstanding van Jezus. Deze opstanding is alleen te begrijpen als een nieuwe scheppingsdaad van God. Daarmee laat hij op een ongekende nieuwe manier zien dat hij met lijdende mensen is verbonden en de wereld van de zonde wil redden.<sup>288</sup>

#### **f. Aantekeningen bij Welkers interpretatie voor mijn eigen visie**

Welker interpreteert de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” als deel van de belijdenis dat God zich door de Geest heeft geopenbaard in het leven van Jezus Christus. De kracht van Gods Geest, die werkzaam was in Jezus’ leven, lijden en opstanding, bezielt tot op de dag van vandaag mensen om het koninkrijk van God te doen groeien op aarde. Dankzij deze kracht kan Jezus in verschillende contexten verschijnen en dit werk stimuleren, inspireren en ondersteunen.

Welker stelt terecht dat het van belang is om mogelijkheden te ontwikkelen waarmee vastgesteld kan worden of Jezus op een goede of een verkeerde manier wordt voorgesteld binnen een bepaalde context. Welker noemt overtuigende voorbeelden dat Jezus binnen verkeerde contexten op een verkeerde manier wordt gekend, als hij verwijst naar fascistische, apartheids- en koloniale theologieën.<sup>289</sup>

De mogelijkheden die Welker biedt, criteria, zijn echter ook alle afhankelijk van een bepaalde context. Wetenschappelijke criteria, zoals Welker die bijvoorbeeld zoekt in het historisch onderzoek, zijn afhan-

---

<sup>287</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 172-76, 179-85.

<sup>288</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 177-78, 194.

<sup>289</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 34.

kelijk van de stand van zaken in dat onderzoek en de heersende visie erop. Theologische criteria zijn contextafhankelijk, omdat “es *keine kontextfreie Theologie gibt*”.<sup>290</sup> Hetzelfde geldt ook voor elke contextuele verschijning van Jezus. In tegenstelling tot wat Welker veronderstelt, zijn er geen contextonafhankelijke criteria te ontwikkelen op basis waarvan kan worden vastgesteld of Jezus binnen een context op een juiste manier verschijnt.

## 7. Terugblik en vervolgstappen in het onderzoek

In dit hoofdstuk heb ik mijn inzicht over de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” vergroot. Ik gaf zo volledig mogelijk weer welke betekenis de zes christologen toekennen aan deze uitspraak en binnen welke horizon elk van hen dit doet. Per interpretatie gaf ik in een slotparagraaf het verschil aan tussen de horizon waarbinnen ik de uitspraak betekenis geef en de horizonten waarbinnen dat gebeurt in elk van de gepresenteerde visies. Om me bewust te worden van deze verschillen, heb ik de aanpak van Gadamer gevolgd en per interpretatie beargumenteerd in welke zin ze voor mij niet navolgbaar is (zie hoofdstuk 1).<sup>291</sup>

De zes slotparagrafen geven al een indicatie in welke richting ik mijn eigen interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” zal uitwerken. Ten eerste zal de kerk in deze benadering middenin de discussie staan of Jezus de Christus is.<sup>292</sup> Ten tweede zal mijn uitgangspunt de bestaande pluraliteit in het christendom zijn. De opzet is niet om één visie binnen de pluraliteit als krachtigste neer te zetten.<sup>293</sup> De opzet is om te verdisconteren dat er meerdere manieren zijn om de waarheidsgetrouw over God te spreken.<sup>294</sup> Ik zal beargumenteren wat mijn benadering constructief maakt voor zowel de systematische theologie als mijn persoonlijk geloof. Het doel daarvan is dat de waarde ervan hierdoor zo goed mogelijk is te overwegen door anderen.<sup>295</sup> Daarnaast zal ik gebruik maken van surplusfenomenen

---

<sup>290</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 32, cursivering Welker.

<sup>291</sup> Met name Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf I.2 tot en met I.5.

<sup>292</sup> Zie het verschil met Kaspers interpretatie, II.1.e.

<sup>293</sup> Zie het verschil met Pannenberg's interpretatie, II.2.f.

<sup>294</sup> Zie het verschil met Dalferth's interpretatie, II.3.f.

<sup>295</sup> Zie het verschil met Crisps interpretatie, II.4.g.

en thematiseren wat er gebeurt als postmoderne inzichten conflicteren met inzichten uit de traditionele christologie.<sup>296</sup> Ten slotte zal ik in mijn benadering een mogelijkheid zoeken om Christus' contextuele verschijnen toch waarheidsgetrouw te kunnen weergeven.<sup>297</sup>

Aan het einde van dit hoofdstuk monden deze voorlopige positiebepalingen nog niet uit in een coherente visie op de uitspraak "Jezus is de Zoon van God". De verschillen met de onderzochte interpretaties bieden daartoe wel aanknopingspunten, maar hun onderlinge samenhang is nog ondoorzichtig.

Een mogelijkheid om coherentie aan te brengen, is om in het vervolg van dit onderzoek één van de zes interpretaties als leidraad te nemen. De benodigde coherentie ontstaat dan door de bovenstaande voorlopige positiebepalingen in gesprek met deze visie nader uit te werken. Aan de hand hiervan en met behulp van de visie die als leidraad wordt gebruikt, ontstaat dan een coherente interpretatie waarin de plaatsbepalingen zijn verdisconteerd.<sup>298</sup>

Deze onderzoeksweg volg ik niet. Daarvoor heb ik twee argumenten. Ten eerste berust in dat geval de coherentie van de te vormen visie gedeeltelijk op de coherentie van de visie waarmee zij is uitgediscussieerd. Zij is in die discussie ontstaan en heeft haar uiteindelijke vorm gekregen vanuit de tegenwerpingen die daarin zijn gewisseld. De coherentie op zich is niet kritisch geanalyseerd, want zij was het uitgangspunt van de discussie, geen onderwerp van discussie. Ten tweede blijft de te ontwikkelen visie dan gestempeld door een gedeeltelijk onkritische overgave aan de interpretatie waarmee zij wordt geconfronteerd.<sup>299</sup> Het doel van mijn onderzoek was tot nu toe het zo goed mogelijk begrijpen van verschillende interpretaties. Die wens tot begrijpen kan ertoe hebben geleid dat ik in dit hoofdstuk te weinig kritisch ben geweest en te weinig voorbehoud heb gemaakt bij aannames van die interpretaties die ik gemakkelijk begreep.

---

<sup>296</sup> Zie het verschil met Henriksens interpretatie, II.5.g.

<sup>297</sup> Zie het verschil met Welkers interpretatie, II.6.f.

<sup>298</sup> In *Wahrheit und Methode* heeft Gadamer deze werkwijze gevolgd, door zich van alle in het werk behandelde hermeneuten het sterkst door Heidegger te laten beïnvloeden. Dit is goed te zien in Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Zweiter Teil, I, 3, b, met name vanaf p. 245 en in Zweiter Teil, II, 1, a, a.

<sup>299</sup> Vergelijk wat ik hierover schreef in I.2 en I.7.



Daarom kies ik een andere aanpak om mijn voorlopige positiebepalingen tot een samenhangende visie te ontwikkelen. Die werkwijze ontleen ik aan de manier waarop Derrida teksten interpreteert. In het volgende hoofdstuk zet ik uiteen hoe ik daartoe ben gekomen. Omdat Derrida intenser de discussie met teksten zoekt dan Gadamer, slaagt hij erin om in het verstaan ervan ook kritische distantie te bewaren, een voorbehoud dat het een onderzoeker mogelijk maakt nader te overwegen wat hij dacht begrepen te hebben. In het volgende hoofdstuk geef ik weer hoe Derrida dit doet en welke instrumenten ik ontleen aan zijn werkwijze.

Mijn doel is om met deze instrumenten te kunnen overwegen in hoeverre ik de interpretaties in het huidige hoofdstuk te veel heb weergegeven vanuit de wens ze te begrijpen en wat hiervan nadelig is voor mijn eigen visie. Daartoe onderzoek ik in het vierde hoofdstuk de samenhang binnen elke interpretatie, om te kunnen afwegen wat ik deel van de wijze waarop die is geconstrueerd en wat niet. Daarnaast overweeg ik per interpretatie wat ik te onkritisch voor waar heb aangenomen in het begrip dat ik me er in dit hoofdstuk van heb gevormd. Op deze wijze zal ik in staat zijn me gedetailleerder tot de verschillende visies te verhouden dan ik in dit hoofdstuk heb gedaan. Dat heeft nog steeds een gedeeltelijk voorlopig karakter, omdat ik binnen het kader van dit onderzoek slechts een beperkt aantal interpretaties kan bestuderen en dat ook nog op een beperkte schaal. Deze voorlopigheid is echter niet uit te sluiten, ze is gegeven met het doen van onderzoek. In hoofdstuk V zal ik ten slotte mijn eigen visie weer geven.

### Hoofdstuk III

# Disseminatie benutten volgens Jacques Derrida

In dit hoofdstuk pak ik het onderzoek op bij het einde van hoofdstuk I. In het eerste hoofdstuk stond de theorie van begripsvorming van Gadamer centraal, in dit hoofdstuk geef ik weer op welke wijze Derrida teksten interpreteert. Deze werkwijze ontleen ik aan de manier waarop Derrida in debat met Gadamer een eigen benadering van teksten ontwikkelt.

De wegen van Derrida en Gadamer hebben elkaar een aantal keer gekruist. Op twee momenten heeft Derrida in gesprek met Gadamer zijn tekstbenadering gedemonstreerd.<sup>1</sup> De eerste keer deed hij dat in Parijs (1981), tijdens een debat over de werkwijze die moet worden gevolgd bij het interpreteren van teksten. De tweede keer was in 2003, toen Derrida in Heidelberg een rede hield bij de herdenking van Gadamer's overlijden. In 1981 blijft het debat tussen Gadamer en Derrida bij een uitwisseling van standpunten en vragen, zonder dat het de beide filosofen lukt om de afstand tussen hen te overbruggen. Wellicht heeft de context van het debat nadelig uitgepakt voor het verloop ervan. Het was de eerste directe confrontatie tussen Gadamer als vertegenwoordiger van de hermeneutiek enerzijds en vertegenwoordigers van poststructuralistische denkrichtingen anderzijds.<sup>2</sup> Over en weer kritiseren Derrida en Gadamer elkaars bijdragen, zonder dat er begrip is voor de standpunten van de ander.<sup>3</sup> In 2003 verkent Derrida

---

<sup>1</sup> Palmer noemt een derde ontmoeting “for which no documentation is available to this author, and I was advised at the time that nothing important happened there.” Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer Reader – A Bouquet of the Later Writings*, ed. Richard Palmer (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), 461 noot 2. Voor deze ontmoeting ben ik van het advies uitgegaan dat aan Palmer is gegeven.

<sup>2</sup> Philippe Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation*, (München: Wilhelm Fink Verlag), 8.

zijn afstand en nabijheid tot Gadamer in detail. Hij doet dat door een spel te spelen met de wijze waarop Gadamer gedichten van Paul Celan interpreteert. Het spel dat Derrida speelt is dat hij Gadamer's interpretatiewijze volgt, terwijl hij tegelijkertijd mogelijkheden verkent om op andere manieren te interpreteren dan Gadamer doet. Derrida:

I play a game of approbation with Gadamer (I “agree” that he is “right”) and *at the same time* there are perspectives that open up toward interruption.<sup>4</sup>

Met dit spel kan Derrida weergeven in hoeverre hij met Gadamer meegaat in diens interpretatie van de gedichten en in hoeverre niet. Derrida maakt in zijn werkwijze gebruik van disseminatie. Met dit begrip duidt hij aan dat van geen enkele uiting de betekenis volledig valt vast te stellen. Er klinkt dus ook in taal altijd iets mee dat zich niet tot een betekenis laat reduceren, maar dat op talloze verschillende manieren kan worden verstaan.<sup>5</sup> Derrida beschouwt dit exces als het vliegwiel dat het interpreteren gaande houdt.<sup>6</sup> Dit exces ontsluit de mogelijkheid om iedere uiting op talloze nieuwe manieren te interpreteren. Elke interpretatie bevat immers een tekort dat tot nieuwe interpretaties kan leiden. Derrida richt zich daarom in zijn interpretaties op wat hij niet begrijpt in de uitingen van een ander. Hij geeft weer hoe hij

<sup>3</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 56-62.

<sup>4</sup> Derrida, *Sovereignities*, 165-66/Jacques Derrida, Évelyne Grossman, “La vérité blessante,” *Europe – revue littéraire mensuelle* 82 (901), mei 2004, 24. In deze en volgende noten verwijs ik eerst naar de Engelse vertaling waaruit ik citeer en dan naar het Franse origineel. Omwille van de toegankelijkheid van mijn onderzoek citeer ik niet uit de Franse tekst, maar uit de Engelse vertaling.

<sup>5</sup> Derrida over disseminatie in taaluitingen: “One can inventory a multiplicity of meanings in a text, in a poem, in a word, but there will always be an excess that is not of the order of meaning, that is not just another meaning. There is, first off, spacing, since we were talking of space, spacing that does not pertain to meaning. The way in which Celan spaces his poem – What is it? What does it mean? Rythm, caesura, hiatus, interruption: how is one to read them? There is therefore a dissemination irreducible to hermeneutics in Gadamer’s sense.” Derrida, *Sovereignities*, 165/Derrida, Grossman, “Vérité blessante,” 23v, cursivering origineel. Dit geldt voor alle uitingen, niet alleen voor taaluitingen, stelt Derrida op 164 van de Engelse tekst (Franse tekst 22-23): “There is in every poetic tekst, just as in every utterance, in every manifestation outside literature, an inaccessible secret to which no proof will ever be adequate.”

<sup>6</sup> Derrida, *Sovereignities*, 165-66/Derrida, Grossman, “Vérité blessante,” 23-24.

ze leest en beargumenteert zijn leeswijze. Daarmee geeft hij aan tot hoever zijn begrip ervan reikt. Hij stelt op deze wijze enerzijds zijn eigen interpretatie open voor kritiek. Anderzijds moedigt hij (het tot stand komen van) nieuwe interpretaties aan, doordat hij de eindigheid van zijn eigen interpretatie in die interpretatie uitdrukt. Derrida:

I try (...) to make myself listen for something that I cannot hear or understand, attentive to marking the limits of my reading in my reading. This comes down to saying: Here is what I believe one can reconstitute, what that could mean, why it is captivating and beautiful and strong, while leaving the unsaid intact, inaudible. That will, moreover, authorize other readings.<sup>7</sup>

Deze wijze van interpreteren is om twee redenen van belang voor mijn onderzoek. Ten eerste kan een onderzoeker hiermee in een eigen interpretatie op een inzichtelijke wijze aangeven in hoeverre hij een uiting van een ander begrijpt. Dat is voor dit onderzoek een waardevolle aanvulling op de interpreterende werkwijze van Gadamer. Gadamer's theorie van begripsvorming richt zich op de kennis in de uitingen van mensen en geeft weer hoe een interpreet zich die kennis eigen kan maken. Derrida maakt het mogelijk om de uitingen ook als uiting te interpreteren en demonstreert hoe een interpreet de grens van zijn ontvankelijkheid ervoor inzichtelijk kan verwoorden.

Derrida's werkwijze is bovendien van belang voor dit onderzoek omdat ze uitgaat van de eindigheid van het inzicht van een onderzoeker. Dat stemt overeen met het aspect van Gadamer's theorie van begripsvorming waarvan Gadamer me heeft overtuigd. Derrida's wijze van interpreteren heft daarnaast ook een belangrijk tekort op van deze theorie.<sup>8</sup> Met behulp van Gadamer's theorie is namelijk niet achteraf inzichtelijk is te maken in welke zin een onderzoeker terecht zijn kennis vergaarde met behulp van de uitingen waarvoor hij zich onkritisch openstelde. Derrida's benadering maakt het wel mogelijk om inzicht te geven in deze afwegingen, omdat daarin het verwerven van

---

<sup>7</sup> Derrida, *Sovereignities*, 166/Derrida, Grossman, "Vérité blessante," 24.

<sup>8</sup> Vergelijk voor mijn evaluatie van Gadamer's theorie van begripsvorming I.7.

inzicht gelijk opgaat met het problematiseren van dat inzicht. Het verworven begrip wordt tegelijkertijd doorkruist met alternatieve mogelijkheden van verstaan. Met deze werkwijze is het mogelijk voor een onderzoeker om aan te geven waar de grens ligt van zijn ontvankelijkheid voor verworven inzichten. Hij kan beargumenteren in hoeverre hij die inzichten deelt en welke alternatieven hij overtuigender vindt.

In dit hoofdstuk werk ik uit welke instrumenten ik Derrida zie benutten als hij deze interpreterende werkwijze toepast in discussie met Gadamer. Ik heb daarvoor de twee artikelen onderzocht die Derrida in deze discussie heeft ingebracht. In het eerste artikel (1981) gaat Derrida in op Heideggers Nietzsche-interpretatie. Dit artikel, *Guter Wille zur Macht (II)*, behandel ik als eerste.<sup>9</sup> Daarna ga ik in op Béliers, de lezing die Derrida uitspreekt bij de gedachtenis van het overlijden van Gadamer.<sup>10</sup>

## 1. Instrumenten om disseminatie te benutten in *Guter Wille zur Macht (II)*

In *Guter Wille zur Macht (II)* richt Derrida zich op de verschillende vormen van eenheid die Heidegger in zijn boek Nietzsche aanbrengt in het werk van Nietzsche. Heidegger gebruikt deze eenheid om Nietzsches denken kunnen te interpreteren als hoogtepunt en einde van de westerse metafysica.<sup>11</sup>

Het voordeel hiervan voor Heidegger is dat hij op deze wijze een goede verklaring biedt voor tegenstrijdigheden in het denken van Nietzsche. Die tegenstrijdigheden komen voort uit het feit dat Nietzsche volgens Heidegger enerzijds nog geheel denkt als een westerse metafysicus, maar anderzijds in diens denken de grenzen van

---

<sup>9</sup> Ik geef hier de hoofdtitel van en zal citeren uit de eerste (Duitstalige) uitgave (Forget, *Text und Interpretation*, 62-77). Het Franse origineel is bij mijn weten nooit gepubliceerd, de Duitse vertaling is op het Franse origineel gebaseerd (noot h, p. 76). Voor een Engelse vertaling die ook op het Franse origineel gebaseerd is zie Diane P. Michelfelder, Richard Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction – the Gadamer-Derrida Encounter* (Albany New York: State University of New York Press, 1989), x, 58-71.

<sup>10</sup> Derrida, *Sovereignities*, 135-163/Jacques Derrida, Béliers – *Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (Paris: Éditions Galilée, 2003).

<sup>11</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 62.

de westerse metafysica zichtbaar worden. In de tegenstrijdigheden van Nietzsche wordt, aldus Heidegger, de overgang naar een nieuwe manier van denken zichtbaar. Dit nieuwe denken is een denken waarin de vraag naar de waarheid van het zijn centraal staat.<sup>12</sup>

Derrida stelt deze door Heidegger geconstrueerde eenheid ter discussie. Hij doet dat in zijn rede op een aantal momenten, die ik hieronder achtereenvolgens weergeef. In paragraaf d. geef ik weer wat de opbrengst is van Derrida's onderzoek.

**a. Vooronderstellingen betwist waarmee eenheid wordt geconstrueerd**

Heidegger begint het voorwoord van zijn *Nietzsche* als volgt:

‘Nietzsche’ - der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens.<sup>13</sup>

Derrida stelt deze interpretatie van Heidegger ter discussie met een vraag en een punt van kritiek. Ten eerste constateert hij dat er een verschil is tussen de naam Nietzsche en de aanduiding ‘Nietzsche’. De naam Nietzsche is de naam van een levend mens, de aanduiding ‘Nietzsche’ is een aanduiding voor een bepaald onderwerp. Heidegger betreft dit verschil niet in zijn overwegingen en ziet daar wellicht iets over het hoofd.<sup>14</sup>

Ten tweede kritiseert Derrida Heideggers stelling dat ‘Nietzsche’ als titel staat voor de ‘Sache’ van diens denken. Zijn kritiek betreft niet het woord ‘Sache’, waarvan hij de betekenis nauwgezet onderzoekt. In de Franse vertaling van Heideggers Nietzsche wordt dit woord weergegeven als ‘cause’, vanwege de context waarin Heidegger het gebruikt:

Die Sache, der Streitfall ist in sich selbst Auseinandersetzung.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 62-63, 69-71

<sup>13</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 65, cursivering origineel.

<sup>14</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 64.

<sup>15</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 65-66.

Derrida concludeert dat ‘Sache’ hier zowel ‘onderwerp’ kan betekenen, als ‘inzet’, ‘strijdigheid’, ‘oorzaak’, of ‘strijd’. Heidegger geeft met het woord weer dat Nietzsches denken discussie is. Het geeft aanleiding tot discussie en discussieert in zichzelf en met anderen. Wie wil weten wat ‘Nietzsche’ betekent, moet deze discussie ondergaan.<sup>16</sup> Dat weersprekt Derrida niet, zijn kritiek is wel dat Heidegger hiermee de betekenis van de aanduiding ‘Nietzsche’ beperkt. Heidegger ziet over het hoofd dat Nietzsche zijn naam ook als ondertekening en eigenaam gebruikte. Derrida vraagt zich af of het niet meer voor de hand ligt om de betekenis van de naam Nietzsche aan de hand van dit gebruik te onderzoeken.

Heidegger kiest hier voor een werkwijze die gebruikelijk is in de klassieke metafysica, waar het denken doorgaans wordt onderscheiden van de biografie van een filosoof. Hoewel deze werkwijze verdedigbaar is, vraagt Derrida zich af of ze zich verdraagt met Heideggers aanname dat het denken van Nietzsche juist het hoogtepunt van deze westerse metafysica vormt. Van daaruit bezien zou de klassiek metafysische benadering die Heidegger hier toepast juist een stap terug betekenen.<sup>17</sup>

#### **b. Aanleidingen voor en legitimiteit van gehanteerde grenzen overwogen**

Derrida overweegt vier aanleidingen die Heideggers keuze kunnen verklaren om Nietzsches denken en biografie strikter te scheiden dan in Nietzsches werk gebeurt. De eerste is dat het verzameld werk dat in Heideggers tijd van Nietzsche is verschenen volgens Heidegger lijdt onder een oeverloze drang van de bezorgers om volledig te willen zijn. Ook slaat Heidegger de mateloze biografische en psychologische interesse van zijn eigen tijd in Nietzsche sceptisch gade. Deze oeverloosheid belemmert volgens Heidegger de blik op het werkelijke denken van Nietzsche. Wie dat wil leren kennen, moet voorzorgsmaatregelen nemen. Eén daarvan is Nietzsches biografie te scheiden van zijn denken. Derrida’s bezwaar tegen deze aanleiding is dat ze be-

---

<sup>16</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 66. Derrida’s overwegingen staan op p. 65-66.

<sup>17</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 66-67.

rust op Heideggers interpretatiewijze en niet op Nietzsches werk.<sup>18</sup>

De tweede mogelijke aanleiding is dat Heidegger met zijn werk mogelijk afstand wilde nemen van het nazisme. Het naziregime propageerde destijds de Nietzsche-biografie van Nietzsches zus Elisabeth. In de afstand die Heidegger houdt van een biografische benadering van Nietzsche, neemt Heidegger ook afstand van een blikrichting op Nietzsche die door het naziregime wordt gepropageerd.<sup>19</sup> Deze aanleiding kan niet als reden gelden om het onderzoek naar Nietzsches denken af te bakenen op de manier waarop Heidegger dat doet. Ze opent wel mogelijkheden om nieuwe inzichten op te doen over Heideggers afstand van en nabijheid tot het nazisme.<sup>20</sup>

De derde mogelijke aanleiding is dat Heidegger zich met deze scheiding keert tegen een universitaire traditie die Nietzsche vooral als ‘dichter-filosoof’ beschouwt. Nietzsche geldt in deze traditie als een levensfilosoof met weinig begrippelijk vermogen. Dergelijke filosofen staan in laag aanzien bij Duitse filosofen, Heidegger inclusief.<sup>21</sup> Deze aanleiding werpt de vraag op wat de invloed is van de universitaire traditie waarin Heidegger staat op zijn manier van interpreteren.

De vierde aanleiding is dat de genoemde scheiding Heidegger behulpzaam is bij zijn interpretatie van *‘Ecce homo’*, het laatste boek dat Nietzsche voor druk gereedmaakte. Dit boek heeft elementen van een autobiografie, hoewel het geen autobiografie is in klassieke zin. Door dat Heidegger denken van biografie scheidt, kan hij zich in zijn interpretatie van *‘Ecce homo’* concentreren op de filosofie van Nietzsche. Hij mist hiermee echter de mogelijkheid om *‘Ecce homo’* te analyseren als een voorbeeld van een nieuw filosofisch-autobiografisch genre, waarin de persoon van de denker veel sterker is verbonden met diens gedachtewereld dan in de klassieke metafysica.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 67.

<sup>19</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 67-68.

<sup>20</sup> Heidegger schrijft in het voorwoord van zijn *Nietzsche* dat het boek ook een verslag is van de denkweg die hijzelf heeft afgelegd van 1930-1947 (Forget, *Text und Interpretation*, 63). Heidegger is zelf terughoudend geweest in het beschrijven van zijn relatie met het nazisme (Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vert. Mark Wildschut (Amsterdam: Olympus, 2006), 512-515).

<sup>21</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 68.

<sup>22</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 69-70.



### c. Onderzocht waarnaar woorden verwijzen

Het woord 'Nietzsche' is in Heideggers interpretatie een kernwoord. Heideggers werkwijze om de betekenis van dit woord vast te stellen stoelt op de aanname dat Nietzsche in zijn werk benoemt wat onder 'Nietzsche' moet worden verstaan. Derrida typeert deze werkwijze als een autonieme cirkel. Heidegger herleest Nietzsches teksten bij herhaling en komt in deze cyclische beweging tot een steeds zuiverder verstaan van wat 'Nietzsche' betekent.<sup>23</sup>

Derrida kritiseert deze werkwijze van Heidegger op drie punten. Ten eerste ondertekende Nietzsche zijn werk met meerdere namen en bediende hij zich erin van meerdere identiteiten. Deze feiten weer spreken Heideggers veronderstelling dat Nietzsches werk met slechts één naam is ondertekend. Ze vormen bovendien een onderdeel van de 'Sache', de discussie, van Nietzsches denken.<sup>24</sup> Heidegger geeft een eenduidiger beeld van deze discussie dan door Nietzsches werk wordt gerechtvaardigd. Soms wordt daarin de discussie zo excessief gezocht, dat Nietzsches werk de vorm aanneemt van een roes, waarin Nietzsche het denken van andere denkers in stukken scheurt, door het vanuit verschillende identiteiten aan te vallen. Heidegger ontleent deze kracht aan het denken van Nietzsche, door het terug te brengen tot het werk van een denker die weliswaar vanachter maskers verschillende aanvallen uitvoerde, maar achter die maskerade ten diepste één was.<sup>25</sup>

Ten tweede gaat Derrida in het werk van Nietzsche na waarnaar het woord 'Nietzsche' nog meer verwijst dan naar een bepaalde manier van denken. 'Nietzsche' is ook de achternaam van de vader van Nietzsche en kan daarom worden opgevat als een patroniem. Derrida beschrijft deze mogelijkheid in *Otobiographies* en verbindt haar met

---

<sup>23</sup> "Autonymen Zirkel" (Forget, *Text und Interpretation*, 72). Michelfelder, Palmer *Dialogue and Deconstruction*, 69 vertaalt mijns inziens onterecht met "autonomous circle". Autonymie treedt op als met een woord naar dat woord zelf wordt verwezen. G. Geerts en H. Heestermans, *Van Dale: Groot Woordenboek der Nederlandse Taal* (Utrecht: Van Dale Lexicografie, 1984) geeft als voorbeeld: "g r i j s is in 'grijs bestaat uit vier of vijf fletters' een autoniem." (cursivering origineel).

<sup>24</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 72.

<sup>25</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 72-74.

een raadsel dat Nietzsche heeft beschreven.<sup>26</sup> Daarin beschrijft Nietzsche dat hij “als mein Vater bereits gestorben” is en “als meine Mutter lebe ich noch und werde alt”.<sup>27</sup> Derrida denkt dat het belangrijk is om deze dubbelheid in wie Nietzsche is te verdisconteren in alle interpretaties van uitingen van Nietzsche.<sup>28</sup> In hetzelfde artikel merkt Derrida op dat Nietzsche zijn naam op sommige momenten gebruikt als een valse naam, een pseudoniem en een homoniem.<sup>29</sup> Derrida concludeert dit uit het feit dat Nietzsche in het voorwoord van *Ecce Homo* stelt dat hij onmogelijk kan beschrijven wie hij is. Nietzsche ondertekent met zijn naam een project dat hij onderneemt en waarvan het aannemen van verschillende identiteiten onder die naam deel uitmaakt.

In *Guter Wille* gaat Derrida na of ‘Nietzsche’ wellicht ook verwijst naar de in het Frans qua klank verwante namen Nice en Venice, twee steden die Nietzsche in een brief noemt. Het lukt hem echter niet om deze toponymie tot in een delier door te voeren, omdat er in het Duits geen klankverwantschap tussen de drie namen bestaat.<sup>30</sup> Derrida weerspreekt met dit onderzoek Heideggers stelling dat de naam Nietzsche slechts moet worden opgevat als titel voor de ‘Sache’ van Nietzsches denken. De naam is zelf een belangrijk onderdeel van deze ‘Sache’ en het onderzoek waarnaar zij verwijst is een belangrijk onderdeel van de interpretatie van Nietzsches werk.

<sup>26</sup> In *otobiographies* gaat Derrida dieper in op “*Ecce homo*” als nieuwe vorm van autobiografie en onderzoekt hij onder meer waarnaar de naam ‘Friedrich Nietzsche’ verwijst in Nietzsches werk. Jacques Derrida, *The ear of the other*, ed. Christie McDonald, trans. Peggy Kamuf (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988), 16/Jacques Derrida, *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Édition Galilée, 1984), 63.

<sup>27</sup> De Franse tekst is recursievere. Derrida, *Ear of the other*, 15/Derrida, *Otobiographies*, 62

<sup>28</sup> Derrida, *Ear of the other*, 16/Derrida, *Otobiographies*, 63-64.

<sup>29</sup> Derrida, *Ear of the other*, 8/Derrida, *Otobiographies*, 47-48. Homoniemen zijn woorden die er hetzelfde uitzien, maar een andere betekenis hebben, <https://onzetaal.nl/taaladvies/homoniem, geraadpleegd op 17 januari 2018>.

<sup>30</sup> Derrida: “Aber das Unglück will, daß all dies [de betekenissen die Derrida aan de plaatsnamen toekent op basis van de klankverwantschap] nur auf französisch läuft und daß das Delirium Halt machen muß im Augenblick der Einsicht, daß Venice Venedig und Nice Nizza ist.” Forget, *Text und Interpretation*, 65. Toponymie is de wetenschap waarin men de betekenis geeft van plaatsnamen, Raymond Noë, “InZicht,” in *Onze Taal*, no 1. (2007), via <https://onzetaal.nl/uploads/editor/070iinzicht.pdf, geraadpleegd op 17 januari 2018>.

In de derde plaats kritiseert Derrida Heideggers werkwijze, omdat ze metonymisch geweld bevat.<sup>31</sup> Metonymie is een veel voorkomende stijfiguur, waarbij mensen niet rechtstreeks zeggen wat ze bedoelen, maar hiernaar verwijzen met een woord dat ermee te maken heeft.<sup>32</sup> In de zin “hij ging naar het Groninger Museum om Werkman te zien” is het woord ‘Werkman’ bijvoorbeeld een metoniem voor “de expositie van druksels en ander werk van de kunstenaar Werkman”. Iemand die metonymisch geweld pleegt, zo begrijp ik Derrida, versluiert in zijn interpretatie de woorden van degene die hij interpreteert door er onvolledig naar te verwijzen en zo de betekenis ervan beperkt weer te geven.

Heidegger pleegt metonymisch geweld door Nietzsche onvolledig te citeren.<sup>33</sup> Hierdoor verschijnt Nietzsche bij Heidegger ingeperkt. In het werk van Nietzsche zelf ziet Derrida juist een vrijer gebruik van metonymie. Doordat Nietzsche begrippen bewust met andere woorden aanduidt, ontstaan er betekenisverschuivingen. Daarmee doorbreekt Nietzsche de structuur van andermans filosofie. Heidegger beschermt zich tegen deze aanvallen van Nietzsche, door diens denken als een eenheid weer te geven. Derrida pleit ervoor dat Heidegger juist op dit punt de discussie van Nietzsches denken moet ondergaan en zich niet moet beschermen tegen de disseminatie die met deze discussie wordt ontketend. Daar opent het denken van Nietzsche mogelijkheden om de metafysica te doorbreken, omdat het geen ‘Sache’, geen onderwerp, is in traditioneel metafysische zin. Het is juist de discussie daarmee. Derrida:

Beim Lesen von Heideggers Lektüre würde es womöglich darum gehen, weniger den Gehalt einer Interpretation als vielmehr eine Voraussetzung oder Axiomatik an ihr zu verdächtigen. Womöglich ist es die Axiomatik selber der Metaphysik, sofern *die* Metaphysik als solche ihre eigene Einheit begehrt oder träumt oder sich vorstellt. (...) Mit dem Wert des *Namens* stützen sich diese Einheit und diese Einzigkeit gegenseitig gegen die Gefahren der Dissemination.

---

<sup>31</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 77.

<sup>32</sup> <https://onzetaal.nl/taaladvies/metonymie/>, geraadpleegd op 17 januari 2018.

<sup>33</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 76-77.

Hier liegt vielleicht der Streitfall oder die Auseinandersetzung (...) zwischen den Nietzsches und Martin Heidegger, den Nietzsches und *besagter* abendländischer Metaphysik.<sup>34</sup>

#### **d. Evaluatie van Derrida's interpretatie van Heideggers Nietzsche**

Het sterkste element van Derrida's interpretatie is het uitgangspunt dat hij kiest. Hij vertrekt bij de veronderstelde eindigheid van Heideggers interpretatie. Dat doet hij door eerst in de kern weer te geven hoe Heidegger Nietzsches werk interpreteert en vervolgens te onderzoeken in welke zin deze interpretatiewijze tekortschiet. Dat levert direct een interessant onderzoeksresultaat op, ondanks dat Derrida soms erg gedurfde stappen zet om hiertoe te komen. Het nagaan van de mogelijke betekenis van de Franse klankverwantschap tussen de namen Nietzsche, Venetië en Nice is zo'n erg vergaande stap, die bovendien geen onderzoeksresultaat oplevert. Ze is echter te billijken, omdat Derrida inzichtelijk maakt dat hij hiermee een werkwijze volgt die hij zowel ontleent aan Nietzsches als aan Heideggers wijze van interpreteren. Doordat Derrida vertrekt bij de veronderstelde eindigheid van Heideggers interpretatie, is het hem mogelijk die eindigheid in zijn interpretatie te onderzoeken. Dat onderzoek is essentieel voor wie de kennis die Heidegger in zijn Nietzsche weergeeft op waarde wil schatten.

Krachtig vind ik ook dat Derrida zich concentreert op Heideggers wijze van interpreteren. Daardoor maakt hij enerzijds inzichtelijk dat Heidegger geen neutrale waarnemer van het werk van Nietzsche is, maar iemand die dit werk in een bepaalde optiek laat verschijnen. Anderzijds slaagt hij erin te tonen waar de verschillen liggen tussen Heideggers werkwijze en die van Nietzsche. Dat stelt hem in staat om beide denkers op nieuwe manieren over interpretatie in discussie te brengen. In deze discussie wordt inzichtelijk dat zowel disseminatie als het verbreken van eenheid van filosofische interpretaties van waarde is voor wie deze interpretaties onderzoekt. Beide bieden immers mogelijkheden om de eindigheid van interpretaties te onderzoeken.

---

<sup>34</sup> Forget, *Text und Interpretation*, 72-73, cursivering origineel.

Op twee punten is Derrida's werkwijze zwakker. Een eerste nadeel is dat zijn beknopte manier van formuleren zijn werkwijze lastig navolgbaar maakt. Het wordt bijvoorbeeld niet duidelijk wat voor Derrida de waarde is van Heideggers *Nietzsche*, omdat hij zich slechts richt op het tekort ervan. Ook is onhelder of Derrida bepaalde verwijzingen bewust aanbrengt, of dat de verwantschap slechts ontstaat doordat ze op een bepaalde manier worden gelezen. Bijvoorbeeld de begrippen 'metoniem', 'toponiem', 'pseudoniem', 'homoniem' en 'autoniem' zijn mijns inziens zo verwant dat ik het legitiem vind om ze als verwijzend naar elkaar te lezen, al komen ze in verschillende artikelen van Derrida over Nietzsche voor. Tegelijkertijd verbindt Derrida ze niet expliciet met elkaar. Deze associatieve schrijfwijze geeft zijn artikelen iets ongrijpbaars en maakt ze argumentatief gezien kwetsbaar. De artikelen staan hierdoor onvoldoende op zichzelf, waardoor het onderzoeksmateriaal erin onvoldoende voor het voetlicht wordt gebracht en ze afhankelijk blijven van anderen die het eruit zullen opdiepen.<sup>35</sup>

Een tweede zwakte is dat Derrida zijn eigen positie onvoldoende inzichtelijk maakt. Derrida concentreert zich in het artikel op Heideggers en Nietzsches wijze van interpreteren, maar zijn eigen positie is alleen te deduceren uit de werkwijze die hij in het artikel demonstreert. Dat is een tekort, omdat nu in de discussie die Derrida weer geeft de posities van Heidegger en Nietzsche duidelijk worden, terwijl Derrida zijn eigen positie niet expliciteert.

## 2. De disseminatie benutten in *Béliers*

Er zijn twee verschillen tussen Derrida's werkwijze in *Guter Wille* en die in *Béliers*, een verschil in aanpak en een verschil in inhoud.

Het verschil in aanpak is dat Derrida in *Béliers* veel sterker de nabijheid zoekt bij de mensen van wie hij het werk onderzoekt dan in *Guter Wille*. In *Guter Wille* analyseert Derrida het werk van Heidegger en Nietzsche en doet hij verslag van deze analyse. In *Béliers* verdwijnt

---

<sup>35</sup> Hetzelfde speelt bij Jacques Derrida, *LIMITED Inc*, (Evanston IL: Northwestern University Press, 1988) De inhoud van het artikel is beter toegankelijk in het vraaggesprek met Gerald Graff (dat in het nawoord is opgenomen) dan in het artikel zelf (door de wijze waarop het is geschreven).

de analytische distantie. Derrida laat er het werk van Gadamer en de dichter Paul Celan toe als innerlijke stemmen in zijn eigen overwegingen. Gadamer zou, zo stelt Derrida, deze werkwijze ongetwijfeld een innerlijke dialoog (*dialogue intérieur*) hebben genoemd. Hoewel deze term vreemd is aan het lexicon van Derrida, gebruikt hij hem in deze lezing toch, alsof hij zo Gadammers stem tot klinken wil brengen.<sup>36</sup> Het verschil in inhoud is dat Derrida zich in *Béliers* richt op de interpretatie van gedichten, al merkt hij wel op dat wat er wordt gezegd ook voor de interpretatie van gedachten geldt.<sup>37</sup>

In de volgende subparagrafen ga ik dieper in op de discussie van Derrida met Gadamer in *Béliers*. Ik zal expliciteren welke mogelijkheden Derrida benut om Gadammers interpretaties van het werk van Celan te openen voor nieuwe manieren van uitleg. Omdat ik me primair richt op Derrida en Gadamer zal ik het werk van Celan alleen aanhalen als dat nodig is voor een goed inzicht in deze discussie. In een slotparagraaf zal ik duidelijk maken wat Derrida's werkwijze oplevert aan nieuwe inzichten en wat de waarde daarvan is voor mijn onderzoek naar de christologie.

#### a. Melancholie om de afstand tot discussiepartners te expliciteren

Derrida typeert zijn discussie met Gadamer als een debat dat vanaf het begin in 1981 'unheimlich' verliep, omdat er zowel vertrouwdsheid was tussen de gesprekspartners als een verwarrend en soms duister, onrustig-makend gevoel. Derrida:

I call this experience, in German, *unheimlich*. I have no French equivalent to describe in one word this affect: in the course of a unique and therefore irreplaceable encounter, a peculiar strangeness came to mingle indissociably with a familiarity at once intimate and unsettling, sometimes disquieting, vaguely spectral.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Derrida, *Sovereignities*, 136/Derrida, *Béliers*, 13-14.

<sup>37</sup> "Thought or poetry", Derrida, *Sovereignities*, 137/Derrida, *Béliers*, 16.

<sup>38</sup> Cursivering origineel. Derrida, *Sovereignities*, 137/Derrida, *Béliers*, 14.

In *Béliers* zal Derrida deze afstand van en nabijheid tot Gadamer exploreren. Uitgangspunt hierbij is een gevoel van melancholie ten opzichte van Gadamer. Dat ontstond gedeeltelijk al in 1981, toen tijdens het eerste debat tussen hen beiden over de hermeneutiek bleek dat de twee elkaar niet konden bereiken. Met Gadamers overlijden is dit gevoel sterker geworden. Nu is ook de afstand tot de vriend die Gadamer werd voor Derrida onoverbrugbaar geworden.

Door de melancholie als richtsnoer te nemen voor zijn lezing dwingt Derrida zichzelf om zijn afstand tot Gadamer onder woorden te brengen.<sup>39</sup> Zo voorkomt hij dat hij zich te veel vereenzelvigt met Gadamer in zijn weergave van hem. Dat zou wel gebeuren als hij zich zou concentreren op hoe hij Gadamer heeft begrepen. In dat geval zou zijn lezing een geïdealiseerde voorstelling van Gadamer bevatten.

## **b. Het eindeloos interpreteren van onleesbaarheid**

Derrida volgt aanvankelijk het interpretatieve voetspoor van Gadamer, omdat hij wil luisteren naar wat Gadamer de *Anspruch* van een gedicht noemt. Dit is de aanspraak die een gedicht maakt op de lezer, datgene wat het gedicht zelf uitdrukt en doet horen.<sup>40</sup> Derrida ontkent niet dat een gedicht aanspraak maakt op lezers. Hij vult het begrip echter anders in dan Gadamer. Gadamer verstaat onder de *Anspruch* van een gedicht het appel dat het gedicht als geheel doet op de lezer. Hij analyseert hiertoe de betekenis van het gedicht als geheel. Derrida hoort deze aanspraak op alle plaatsen waar het gedicht iets zegt dat op het eerste gezicht onbegrijpelijk is. Daar doet het gedicht een appel op de lezer om gehoord te worden en zegt het iets eigens, dat op verschillende manieren gehoord kan worden.<sup>41</sup>

Derrida verbindt deze onleesbaarheid van het gedicht met de onleesbaarheid van de wereld. De wereld bevat onleesbaarheid en is soms onbegrijpelijk. Ze kan door mensen op verschillende manieren worden geïnterpreteerd. In de onleesbaarheid van het gedicht wordt

<sup>39</sup> Derrida ontleent het begrip 'melancholie' aan Freud. Het duidt de omgang aan met het onvermogen om de ander in het zelf te dragen. Derrida, *Sovereignities*, 135-36, 160/Derrida, *Béliers*, 9-11, 73-74

<sup>40</sup> Derrida, *Sovereignities*, 141/Derrida, *Béliers*, 27.

<sup>41</sup> Derrida, *Sovereignities*, 149-50/Derrida, *Béliers*, 48.

deze onleesbaarheid ter sprake gebracht.<sup>42</sup>

Gadamer heeft een hermeneutiek ontwikkeld waarmee onleesbaarheid veranderd kan worden in leesbaarheid.<sup>43</sup> Derrida stelt dat dit niet mogelijk is. Er zijn geen leesregels op grond waarvan onleesbaarheid in leesbaarheid kan worden veranderd. Het is slechts mogelijk om in een eindeloos proces van lezen, analyseren en rapporteren van leeservaringen op talloze manieren te interpreteren wat onleesbaar is.<sup>44</sup>

Derrida betreft in zijn zoektocht naar mogelijke interpretaties ook de betekenis van witregels in de tekst en verschillende mogelijke duidingen van woorden.<sup>45</sup> Ook verkent hij het effect van wisselende beklemtoning van de tekst en wat er gebeurt als bepaalde woorden in de tekst gelezen worden alsof ze op elkaar betrokken zijn. Daarnaast onderzoekt hij hoe woorden zijn gegroepeerd, hoe hun klanken zijn opgebouwd en welke nieuwe betekenissen dat oproept. Op elk niveau van de tekst onderzoekt hij wat er gebeurt als bepaalde tekens met elkaar worden verbonden en wat er gebeurt als dergelijke verbindingen worden verbroken.<sup>46</sup> Dit proces opent steeds opnieuw kansen om nieuwe betekenissen in de tekst te ontdekken.

Derrida stelt deze oneindige mogelijkheid om nieuwe betekenissen in een tekst te ontdekken gelijk aan de sprekende, open mond van de tekst. Deze mond is niet meer te sluiten, omdat er geen context kan worden verschaft waarin de tekst sluitend zal zijn en de interpretatie ervan kloppend. De tekst zal altijd open blijven voor nieuwe interpretaties, dat is een opening die door geen interpreet te dichten is. Die opening doet als een sprekende mond een appel op iedere ander om te luisteren, om zich aan de gastvrijheid van de tekst over te geven.<sup>47</sup>

### c. Het wegen van de lading van woorden en zinsgedeelten

Evenals in *Guter Wille* onderzoekt Derrida ook in *Béliers* waar woorden naar kunnen verwijzen. In *Guter Wille* toonde hij met behulp hiervan aan dat de naam ‘Nietzsche’ in het werk van Nietzsche naar meer ver-

---

<sup>42</sup> Derrida, *Sovereignities*, 147/Derrida, *Béliers*, 40-41

<sup>43</sup> “following the hermeneutical principle”, Derrida, *Sovereignities*, 142/Derrida, *Béliers*, 30.

<sup>44</sup> Zo lees ik de aanvang van deel III. Derrida, *Sovereignities*, 147-148/Derrida, *Béliers*, 43-46.

<sup>45</sup> Derrida, *Sovereignities*, 148-149/Derrida, *Béliers*, 44-47.

<sup>46</sup> Zo lees ik Derrida, *Sovereignities*, 150-52/Derrida, *Béliers*, 49-54.

<sup>47</sup> Derrida, *Sovereignities*, 152-53, 159/Derrida, *Béliers*, 54, 59.



wijst dan Heidegger in zijn interpretatie verdisconteerde.<sup>48</sup> In *Béliers* demonstreert hij ermee dat wat een lezer in een woord of een zinsgedeelte hoort afhangt van diens persoonlijke beluistering, van de context waarin hij het hoort en van de etymologie van het woord.<sup>49</sup> Lezers kunnen deze leeservaringen expliciet maken, waardoor ze voor anderen inzichtelijk worden. Verwijzingen die door de een in een gedicht worden gehoord kunnen in de ogen van een ander oppervlakkig en gekunsteld overkomen. Dat is geen reden om ze als illegitiem terzijde te schuiven. Het pleit er wel voor dat een lezer die de betekenis van een gedicht onderzoekt zorgvuldig weergeeft welke verwijzingen hij beluistert en hoe hij die taxeert.

Het onderzoek naar de betekenis van een gedicht bestaat voor Derrida daarom uit een eindeloos overwegen en expliciteren van wat het ter sprake brengt. Dit onderzoek is nooit ten einde, omdat nieuwe lezers in nieuwe contexten nieuwe verwijzingen zullen beluisteren. Een gedicht blijft op nieuwe manieren spreken, doordat nieuwe mensen zich erdoor aangesproken voelen. Deze oneindige zeggingskracht, deze disseminatie, is niet tot zwijgen te brengen. Ze doorkruist iedere vastgelegde betekenis van het gedicht, omdat de betekenisrijkdom van een gedicht niet te begrenzen is.<sup>50</sup>

#### d. Wroeten onder zegels

De vierde manier waarop Derrida Gadamer's interpretaties van het werk van Celan opent voor nieuwe manieren van uitleg is door te wroeten onder zegels. Derrida introduceert deze aanpak in de inleiding van *Béliers*, waar hij hem verbindt met het gevoel van melancholie over de dood van Gadamer. Na het overlijden van Gadamer is de afstand tussen hen beiden definitief geworden, hij is verzegeld. Daardoor is wroeten onder dit zegel de enige mogelijkheid voor Derrida om de afstand tot Gadamer te doorbreken.<sup>51</sup>

Derrida beschrijft dit wroeten onder een zegel als wat een analist doet met zijn materiaal, wanneer hij tekens analyseert. De analist

<sup>48</sup> Zie hierboven III.3.c.

<sup>49</sup> Derrida, *Sovereignities*, 141-42/Derrida, *Béliers*, 27-29.

<sup>50</sup> Derrida, *Sovereignities*, 152-53/Derrida, *Béliers*, 54.

<sup>51</sup> Derrida, *Sovereignities*, 135-36, 143/Derrida, *Béliers*, 10, 31.

wroet in zijn onderzoeksmateriaal op hoop van zegen, in de hoop erin iets waardevols te ontdekken. Hij bekijkt de tekens die hij onderzoekt op zoveel mogelijk verschillende manieren en probeert wat erin verborgen ligt tevoorschijn te brengen. Dat doet hij enerzijds om nieuwe betekenissen te kunnen vinden en anderzijds om mogelijkheden te openen om de tekens die hij interpreteert op nieuwe manieren te kunnen lezen.<sup>52</sup>

Op deze wijze wroeten zowel Gadamer als Derrida in het werk van Paul Celan dat ze interpreteren. En zo wroet Derrida in de interpretaties van Gadamer van dit werk en probeert hij daarin nieuwe lezingen ervan te ontsluiten.

#### **e. Het nagaan van contexten die de tekst bij de lezer oproept**

Daarnaast verkent Derrida verschillende contexten die door woorden en tekstgedeelten in het werk van Celan worden opgeroepen bij hem als lezer. Als Celan bijvoorbeeld het woord *Widder* (ram) gebruikt, werkt Derrida uit waarom hem dat doet denken aan de context van Genesis 22, de holocaust, Yom Kippur en Jood-zijn.<sup>53</sup> Hij verkent de betekenissen die zichtbaar worden als de tekst van Celan waarin dit woord voorkomt, in deze contexten wordt gelezen. Ook de ondertekening van het werk van Celan met de naam Paul Celan beschouwt Derrida als een mogelijkheid om nieuwe contexten te vinden waarin de teksten kunnen worden gelezen.<sup>54</sup>

#### **f. Evaluatie van Derrida's discussie met Gadamer in *Béliers***

In de bovenstaande paragrafen concentreerde ik me op de interpretatieve werkwijze die Derrida in *Béliers* ontplooit in discussie met Gadamer. Derrida laat zich niet verleiden om zo inzichtelijk mogelijk zijn visie te geven op het onderwerp waarnaar hij onderzoek doet. Hij legt juist eindeloze mogelijkheden bloot om nieuwe betekenissen te vinden. De kracht van deze aanpak is tegelijk ook de zwakte ervan.

---

<sup>52</sup> Derrida, *Sovereignities*, 143-46/Derrida, *Béliers*, 31-39.

<sup>53</sup> Zo begrijp ik Derrida in Derrida, *Sovereignities*, 155-56/Derrida, *Béliers*, 61-63.

<sup>54</sup> Zo begrijp ik Derrida in Derrida, *Sovereignities*, 153-55/Derrida, *Béliers*, 57-61.

De kracht van Derrida's werkwijze is dat hij anders omgaat met de eindigheid van het begripsvermogen dan Gadamer. Gadamer pleit ervoor dat onderzoekers deze eindigheid verdisconteren door hun eigen visie op onderwerpen zo beargumenteerd mogelijk weer te geven. Daarmee wordt de noodzakelijk begrensde horizon waarbinnen zij het onderwerp waarnemen zo inzichtelijk mogelijk voor anderen.<sup>55</sup> De eindigheid van hun begripsvermogen blijkt op het moment dat een ander aantoonde dat hun visie op bepaalde punten onwaar is.

Derrida kiest ervoor de eindigheid van het begripsvermogen steeds opnieuw te doorkruisen en te onderzoeken, door voortdurend te heroverwegen en te herinterpreteren wat zich aan het begrip onttrekt. Zijn werkwijze is te beschouwen als een onophoudelijk ter discussie stellen van de begrensdeheid van het begripsvermogen, met behulp van dit begripsvermogen zelf. Hij toont daarbij aan dat, hoewel de afstand tot het onderwerp dat men probeert te kennen onoverbrugbaar is, het mogelijk is te wroeten in het eigen eindige inzicht erin en tot nieuwe interpretaties ervan te komen.

Dit aspect van Derrida's aanpak is een belangrijke aanvulling op Gadamers theorie van begripsvorming. Voor Gadamer is de eindigheid van het begripsvermogen het argument om, aanvankelijk onkritisch, de eigen inzichten te verruimen met inzichten van een ander.<sup>56</sup> Derrida biedt mogelijkheden om tijdens dit proces kritischer te zijn op inzichten van anderen en op eigen inzichten. Hierdoor wordt het mogelijk om te onderzoeken in welke zin eigen en andermans vormende creaties gekleurde kennis bevatten, die berust op selectieve waarneming. Gadamers theorie van begripsvorming geeft voor zover ik kan overzien naar waarheid weer dat vormende creaties een cruciale rol spelen in kennisoverdracht. Met Derrida's werkwijze zijn de effecten te onderzoeken van de grenzen van deze vormende creaties op de erin gepresenteerde kennis.

De zwakte van Derrida's werkwijze is dat het niet duidelijk wordt wat zijn eigen visie is op de onderwerpen die hij onderzoekt. Daardoor kan bijvoorbeeld niet worden onderzocht in hoeverre de contexten

---

<sup>55</sup> Hierboven, I.7.

<sup>56</sup> Hierboven, I.7.

die volgens hem worden opgeroepen door woorden die Paul Celan gebruikt, berusten op Derrida's begrip van diens persoon of werk.

Dat is om twee redenen een gemis. Ten eerste is het hierdoor nauwelijks mogelijk om Derrida's interpreterende werkwijze op zijn eigen artikelen toe te passen. Er wordt immers geen visie in verdedigd waarvan de begrensdeheid inzichtelijk wordt gemaakt. Ten tweede blijft hierdoor onbekend hoe ver Derrida's eigen kennis reikt over de onderwerpen die hij bespreekt.

### **3. Terugblik en vervolgstappen in het onderzoek**

In het tweede hoofdstuk van dit onderzoek vergrootte ik mijn kennis over de uitspraak "Jezus is de Zoon van God" met behulp van zes interpretaties van deze uitspraak. In dit hoofdstuk leerde Derrida me inzien hoe ik de kracht van disseminatie kan benutten, de kracht dat een tekst altijd op oneindig veel meer manieren is te verstaan dan in een interpretatie ervan gebeurt. Disseminatie maakt het mogelijk om in interpretaties alternatieve visies op het onderwerp ervan zichtbaar maken. Derrida ontsluit deze kracht door de eenheid van interpretaties te verstoren en aan te tonen in welke zin de gepresenteerde visie op het onderwerp beperkt is. Hierdoor worden blinde vlekken en beperkingen van interpretaties zichtbaar, wat blikverruimend werkt.

Volgens de werkwijze van Derrida onderzoek ik in het komende hoofdstuk de zes interpretaties van de uitspraak "Jezus is de Zoon van God" opnieuw. Ik breng hiermee onder woorden in welke zin mij de interpretaties te beperkend zijn. Zo ga ik mijn afstand tot elk van hen na en interpreteer ik die. In het vijfde hoofdstuk geef ik ten slotte mijn eigen visie op de uitspraak "Jezus is de Zoon van God".



## Hoofdstuk IV

# De zes interpretaties nader overwogen

In hoofdstuk II gaf ik zes verschillende interpretaties weer van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”. Ik tekende daarbij aan waar ik moeite had om de weergegeven benaderingen te volgen. Het was nog niet mogelijk om op basis daarvan een eigen visie op deze uitspraak te formuleren, omdat mijn onderzoek er tot dan toe op was gericht om de zes interpretaties zo goed mogelijk weer te geven. Om een eigen visie te ontwikkelen is aanvullend onderzoek nodig, waarin de visies enerzijds met meer distantie worden onderzocht dan in het tweede hoofdstuk en anderzijds hun interne coherentie niet als een gegeven wordt aangenomen maar kritisch wordt overwogen.<sup>1</sup>

In dit hoofdstuk onderzoek ik de zes interpretaties daarom opnieuw. Ik richt me in het bijzonder op de effecten van hun coherentie. Ik onderzoek welke gevolgen het heeft dat elk van de interpretaties een samenhangend geheel moet vormen om begrijpelijk te zijn. Die eenheid stel ik ter discussie door vooronderstellingen ervan te betwisten, aannames erin kritisch onder de loep te nemen en de legitimiteit van gestelde grenzen te analyseren. De werkwijze die ik hiervoor gebruik, heb ik in het vorige hoofdstuk aan het werk van Derrida ontleend.<sup>2</sup>

Derrida’s manier van werken biedt kansen om na te gaan hoe de coherentie van een interpretatie de weergave van het onderwerp ervan beperkt. Dit gebeurt door gebruik te maken van disseminatie, het gegeven dat geen enkele interpretatie de volledige betekenis van een onderwerp kan weergeven. Er blijven altijd kansen om tot nieuwe

---

<sup>1</sup> Zie II.7.

<sup>2</sup> III.1.a, b en c.

interpretaties te komen. Door de coherentie van interpretaties te verbreken, zoekt Derrida deze kansen op. Hij maakt in de interpretatie alternatieve visies op het onderwerp zichtbaar, blinde vlekken, benaderingen van het onderwerp die zich aan het blikveld van de gepresenteerde visie onttrekken.

Door de eenheid die in een interpretatie is geconstrueerd te ontregelen, maakt Derrida mogelijkheden zichtbaar om onderwerpen op andere manieren te benaderen dan in de onderzochte interpretatie gebeurt.<sup>3</sup> De interpretatiewijze van Derrida biedt bovendien mogelijkheden om de in visies gepresenteerde kennis op een afstandelijker manier te benaderen dan Gadamer doet. Gadamer wil deze kennis zo goed mogelijk begrijpen, Derrida richt zich juist op wat hij erin niet begrijpt. Daardoor wordt het mogelijk om te onderzoeken in welke zin eigen en andermans vormende creaties gekleurde kennis bevatten, die berust op selectieve waarneming.<sup>4</sup> De kansen om dit te onderzoeken ontstaan doordat Derrida met zijn werkwijze zijn eigen afstand tot interpreteren en hun interpretaties onder woorden brengt.<sup>5</sup> Hij geeft op grond daarvan weer wat volgens hem de belangrijkste vragen zijn bij deze interpretaties en de onderwerpen die erin worden behandeld.

Derrida's werkwijze zet ik in om me bewust te worden van mijn eigen afstand tot de zes visies op de uitspraak "Jezus is de Zoon van God". Dat doe ik door de momenten te verkennen waarop de in de interpretaties verwoorde kennis voor mij niet, of minder goed navolgbaar is. Door deze afstand te verwoorden en te interpreteren, maak ik inzichtelijk hoe ik me verhoud tot elk van de visies die ik onderzoek, en zo ontstaat ruimte voor een eigen visie. Op basis daarvan werk ik in hoofdstuk V uit hoe ik de uitspraak "Jezus is de Zoon van God" interpreteer en op welke wijze ik me ertoe verhoud.

In de volgende paragrafen neem ik telkens een van de zes interpretaties als uitgangspunt en pas daarop de werkwijze van Derrida toe. Ik doe dat voor zover mogelijk. Uitgaande van de teksten die ik analyseer, pas ik de elementen toe van Derrida's werkwijze die me bruik-

---

<sup>3</sup> Zie III.1.d.

<sup>4</sup> III.2.f.

<sup>5</sup> III.2.a.

baar lijken. Daarbij focus ik op de manier waarop in de zes interpretaties de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” wordt geïnterpreteerd. Zo nodig laat ik me sturen door de voorlopige positiebepalingen voor een eigen visie die ik noteerde in het tweede hoofdstuk. In de slotparagraaf van dit hoofdstuk, paragraaf 7, evalueer ik de manier waarop ik de instrumenten van Derrida heb toegepast. De volgorde waarin ik de interpretaties behandel is dezelfde als die in het tweede hoofdstuk.

## 1. Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Kasper

De kern van Kaspers interpretatie wordt gevormd door een specifieke omgang met de naam Jezus Christus. Kasper stelt dat deze naam een belijdenis is, “Jezus is de Christus”, die door de kerk in alle tijden staande wordt gehouden. Daarbij geldt als voorbehoud dat niet de kerk bepaalt wie Jezus Christus is, Jezus Christus bepaalt wie de kerk is. Daarom moet de kerk zich in haar belijdenis dat Jezus de Christus is, altijd openstellen voor Jezus Christus zelf. Zij kan nooit volledig vastleggen wie hij is.<sup>6</sup>

Deze kernthese van Kasper onderzoek ik op vier punten. Ten eerste ga ik na welke effecten het heeft om de naam Jezus Christus te interpreteren als een belijdenis. Dat doe ik door te inventariseren op welke wijze dit de mogelijkheden beperkt om de naam Jezus Christus te interpreteren (a). In paragraaf b beschrijf ik wat hiervan de implicaties zijn voor Jezus’ mens-zijn. Ik onderzoek in welke zin Jezus’ mens-zijn bij Kasper verschilt van dat van andere mensen en wat hiervan het resultaat is voor zijn denken over Jezus.

Ten tweede richt ik me op de rol van de kerk in Kaspers interpretatie. In paragraaf c ga ik na wat Kasper verstaat onder de kerk en wat zich aan die visie onttrekt. In paragraaf d geef ik weer hoe in Kaspers interpretatie wordt gewaarborgd dat kerken Jezus Christus op een goede manier vertegenwoordigen en wat hierdoor aan het zicht wordt onttrokken. Tot slot geef ik aan wat de overwegingen me hebben gebracht (e).

---

<sup>6</sup> Zie hoofdstuk II.1, met name paragraaf e.



**a. Kasper beperkt de interpretatie van de naam Jezus Christus**

Kasper beschouwt de naam Jezus Christus als een belijdenis die is opgebouwd uit twee elementen:

Jesus Christus ist kein Doppelname wie etwa Hans Müller, sondern ein Bekenntnis, das besagt: Jesus ist der Christus. *Das Bekenntnis 'Jesus ist der Christus' ist die Kurzformel des christlichen Glaubens, und Christologie ist nichts anderes als die gewissenhafte Auslegung dieses Bekenntnisses.*<sup>7</sup>

De aanduiding 'Jezus' staat in deze belijdenis voor de historische mens Jezus van Nazareth, 'Christus' voor de door God gezonden messias die het heil van de wereld brengt. Het doel van de christologie is om:

beide Elemente des christlichen Bekenntnisses gleichermaßen ernst zu nehmen und zu fragen, wie, warum und mit welchem Recht aus dem verkündigenden Jesus der verkündigte und geglaubte Christus geworden ist und wie dieser geschichtlich einmalige Jesus von Nazaret sich zu dem universalen Anspruch des Christusb Glaubens verhält.<sup>8</sup>

Kasper slaagt er niet in om deze beide elementen van de naam Jezus Christus evenveel recht te doen. Hij beperkt met zijn interpretatie van deze naam de rol van de biografie, de persoonlijkheid en de contextuele bepaaldheid van de mens Jezus van Nazareth in het antwoord op de vraag wie Jezus Christus is.

*Kasper beperkt de persoonlijke invloed van Jezus van Nazareth op diens Christus-zijn*

Ten eerste is deze naam Jezus Christus weliswaar niet op dezelfde wijze een dubbelnaam als Hans Müller, maar het is wel een dubbelnaam.

De dubbelnaam Jezus Christus is te vergelijken met de naam van

---

<sup>7</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 38, cursivering origineel.

<sup>8</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 45.

bijvoorbeeld Bob de Bouwer, een held uit een kinderserie. Ook zijn naam is geen dubbelnaam. Toch is dat feit op zich onvoldoende om te concluderen dat al onze kennis van wie Bob de Bouwer is, volgt uit de uitleg van wat mensen bedoelen met de uitspraak: “Bob is de Bouwer”. Wie dat concludeert, legt het primaat voor zijn kennis van Bob de Bouwer bij diens functie. Juist het feit dat hij *Bob* de Bouwer wordt genoemd, maakt duidelijk dat zijn hele persoonlijkheid voor de kijkers van betekenis is en hij méér is dan zijn functie. Het is de eigen wijze waarop de mens Bob bouwer is, die het unieke ervan uitmaakt.

Dit meerdere, deze persoonlijke invloed van de mens Jezus op zijn messiasschap, interpreteert Kasper niet. Daardoor blijft in zijn interpretatie het effect van Jezus’ persoonlijkheid op diens messiasschap onderbelicht. De vraag op welke wijze dit door Jezus’ persoonlijke invulling ervan is gekleurd, blijft daardoor onbeantwoord.

*Kaspers interpretatie beperkt het historische onderzoek naar Jezus ten gunste van diens Christus-zijn*

Kaspers intentie is om beide elementen van de naam Jezus Christus even serieus te nemen. Dat is echter niet mogelijk, omdat de klemtoon in zijn interpretatie van de naam op het woord ‘Christus’ ligt. De interpretatie van ‘Jezus’ wordt daarmee geheel in het kader van ‘Christus’ geplaatst. Kasper schrijft over zijn eigen “Jesus der Christus”:

Mit der Rekonstruktion des historischen Jesus und seiner Botschaft ist es selbstverständlich nicht getan. Die biblische Botschaft von Jesus Christus lässt sich nicht vom Zeugnis der Kirche der ersten Jahrhunderte und vom Zeugnis der kirchlichen Tradition loslösen. Denn das Neue Testament ist uns als Kanon, das heißt als bleibend maßgebendes Ursprungszeugnis durch die Kirche der ersten Jahrhunderte überliefert. Die Interpretation des Christuserignisses durch die frühe Kirche ging damit maßgebend in die Auswahl der kanonischen Schriften ein. Die Interpretation ist für alle historischen Kirchen bis heute gültig geblieben; auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben daran festgehalten. Dieses gemeinsame Christusbekenntnis ist die Klammer, welche die getrennte Christenheit über alle Jahrhunderte und über alle sonstigen Unterschiede hinweg verbindet. ‘Jesus der Christus’ hat sich in diese

große und lange Tradition eingeordnet; dieses Buch wollte bewusst kirchliche Christologie sein und lebendigen Glauben für heute aus der geheiligten Überlieferung zur Geltung bringen.<sup>9</sup>

Het gevolg van dit kader is dat het onderzoek naar de historische Jezus, zoals dat in Kaspers benadering functioneert, plaatsvindt binnen een specifieke taakstelling. Het is bedoeld om de historische basis te tonen die deel uitmaakt van het geloof dat Jezus de Christus is. Kasper:

Selbstverständlich kann die historische Kritik nicht den Glauben begründen. Sie kann jedoch aufzeigen, dass wir im Glauben nicht irgendwelchen frei erfundenen Märchen und Mythen nachlaufen, sondern auf festem historischen Fundament stehen; sie kann dieses Fundament neu lebendig, ansprechend und einladend vor unseren Augen entstehen lassen und so zur Begegnung mit Jesus dem Christus und zu seiner Nachfolge Jesu hinführen. Aus diesem Anliegen heraus ist ‘Jesus Christus’ vor nunmehr mehr als 30 Jahren entstanden (...).<sup>10</sup>

Met deze taakstelling brengt Kasper het historisch onderzoek in een onmogelijke positie. Het mag de historische claim die in Kaspers benadering het belangrijkste is – namelijk dat het geloof dat Jezus de Christus is een historische basis heeft – niet met onafhankelijk onderzoek aantonen. Die claim vormt immers het uitgangspunt van alle onderzoek naar de historische Jezus.

De kritische functie van dit onderzoek wordt daarmee door Kasper beperkt. Hij benut haar om het geloof vrij te houden van sprookjes en mythen, maar geeft niet aan hoever die zuiverende werking strekt. Daarmee beperkt hij ook de mogelijkheden om de historische basis van het geloof op nieuwe manieren levendig en aansprekend voor ogen te brengen.

Zou historisch onderzoek aantonen dat het geloof dat Jezus de Christus is een mythe of sprookje is, dan vallen die resultaten buiten

---

<sup>9</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 18-19.

<sup>10</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 18.

Kaspers interpretatie. Ze worden daarin niet meegenomen, hoewel ze wel een levendige dynamiek zouden opleveren, die de historische basis in het geloof nieuw voor ogen brengt. Ook maakt Kasper niet duidelijk wat er in zijn benadering zou verschuiven, mocht uit historisch onderzoek blijken dat het geloof gedeeltelijk mythisch is of sprookjesachtige elementen bevat. Hoever strekt de invloed van het geloof op het historisch onderzoek en in hoeverre beïnvloeden de resultaten van dit onderzoek het geloof? Die vragen blijven onbeantwoord.

Het nadelige gevolg van deze leemte in Kaspers benadering is dat de historische gestalte van Jezus nooit geheel onafhankelijk gezien kan worden van het geloof dat hij de Christus is. De belangrijkste implicatie daarvan voor de dubbelnaam 'Jezus Christus' is dat het onmogelijk is om haar te scheiden in twee elementen, zoals Kasper dat doet. De historische mens Jezus van Nazareth is zodanig vergroeid met het getuigenis over de verkondigde Christus dat hij er niet los van verkrijgbaar is.

Doordat het uitgangspunt van de christologie ligt bij het geloof dat Jezus de Christus is, zal een reconstructie van de historische Jezus altijd neerkomen op een verkondigde Christus die in de concrete geschiedenis van een mens geëxtrapoleerd wordt.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Ik zie dit interpretatieschema terug op veel plekken in "Jesus der Christus". Vergelijk met name Kasper, "Jesus der Christus," 72: "Den Ausgangspunkt bildet das Bekenntnis der kirchlichen Gemeinschaft. Christologie ist letztlich nichts anderes als die Auslegung des Bekenntnisses 'Jesus ist der Christus'. Dieser Ausgangspunkt und Rahmen ist freilich noch nicht der ganze Inhalt. Das kirchliche Bekenntnis ruht nicht in sich selbst. Es hat seinen Inhalt und seine vorgegebene Norm in Geschichte und Geschick Jesu. Die christologischen Bekenntnisse und Dogmen müssen auf diese gemeinte Sache hin und von ihr her verstanden werden. Es gilt hier also analog, was von der Sprache überhaupt gilt: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauung ohne Begriffe ist blind (Kant). Wo Theologie nur noch Interpretation von überlieferten Formeln und Begriffe ist, da wird sie (im schlechten Sinn des Wortes) scholastisch. Aus Lehrformeln werden dann Leerformeln."

Ik concludeer dat, hoewel Kasper stelt dat "Geschichte und Geschick Jesu" inhoud en norm zijn voor de "Bekenntnis der kirchlichen Gemeinschaft", zij in feite dienen om die belijdenis te illustreren, te verlevendigen en tot in de mens Jezus zichtbaar te maken. Het raamwerk waarbinnen die mens verschijnt is echter de belijdenis dat hij de Christus is.

Ook elders benadrukt Kasper keer op keer de, wat ik zou willen noemen, systematische noodzaak voor de verkondigde Christus dat hij een volledig mens is geweest. Vergelijk bijvoorbeeld Kaspers kritiek op docetisme en gnostiek (296-98), Kaspers uitwerking van de plaatsvervangings (331-32) en Kaspers nadruk op het feit dat het christendom geen abstract systeem van leerregels en geboden is, maar diepgaand is betrokken op de persoon van Jezus Christus en het navolgen van hem (11).

Kasper zet uiteen wat de kracht is van het christendom dat is gebaseerd op één uniek en historisch mens, die als Christus wordt beleiden. Dat levert rijke inzichten op over onder meer de manier waarop Christus' heil geworteld is in diens mens-zijn.<sup>12</sup> Kasper gaat echter niet de grens over om deze historische mens Jezus ook geheel en al vanuit zijn mens-zijn te beschrijven. Daardoor blijven in zijn interpretatie vragen onbeantwoord over de culturele, biografische en historische bepaaldheid van deze mens.

## **b. Jezus' mens-zijn verschilt van dat van andere mensen**

In Kaspers interpretatie is een mens iemand die enerzijds in zijn vragen, denken en willen de werkelijkheid overstijgt, omdat hij haar tot in het oneindige bevraagt, doordenkt en bewerkt. En tegelijk ontdekt hij dat de werkelijkheid hem overstijgt, omdat hij haar niet in zijn macht krijgt. Dat confronteert mensen met de raadselachtigheid van het leven, omdat ze deze dubbelheid van de werkelijkheid niet kunnen doorgronden en oplossen.

Door middel van het leven van Jezus Christus drukt God zich in het mens-zijn uit. Het wordt mensen duidelijk dat alles wat zij hopen zich in het leven van Jezus vervult op een manier die niet is af te leiden uit het algemene mens-zijn.<sup>13</sup> Het is de gehoorzaamheid van de mens Jezus die het mogelijk maakt dat God zich op deze manier kan uitdrukken via het leven van Jezus.<sup>14</sup> Kasper beschrijft deze door Jezus betoonde gehoorzaamheid aan God als een gehoorzaamheid die vol-

---

<sup>12</sup> Vergelijk met name Kasper, "Jesus der Christus," 309-17, waar Kasper aan de hand van de begrippen heil, geschiedenis en menselijke vrijheid uiteenzet dat het de gehoorzaamheid van de mens Jezus is, waardoor Jezus in alle vrijheid de heilsmiddelaar van God kon zijn. "Es geht darum, dass Gott, auch in seiner eigenen Sache, nicht an Menschen vorbei oder über ihn hinweg, sondern immer durch den Menschen und vermittels seiner Freiheit handelt." 311, oorspronkelijk gecursiveerd. In Jezus openbaart zich vervolgens: "ein neuen Anfang in der Geschichte der Freiheit: die Freiheit Gottes als Grund und Voraussetzung der Freiheit des Menschen, die Freiheit des Menschen aber als von Gott gewollte und gesetzte Voraussetzung des Wirken Gottes in der Welt. In Jesus Christus wird also nicht nur endgültig erschlossen, wer Gott für den Menschen, sondern auch, wer der Mensch für Gott ist. In Jesus Christus geht uns das endgültige Wesen Gottes und des Menschen auf." 217, oorspronkelijk gecursiveerd.

Vergelijk ook de in de vorige noot genoemde voorbeelden.

<sup>13</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 92-93.

<sup>14</sup> Met name Kasper, "Jesus der Christus," 310-11.

ledig menselijk is, zij het dat Jezus haar op een uitmuntende manier invult.<sup>15</sup> Hij plaatst bij Jezus' menselijke gehoorzaamheid echter één kanttekening, waarmee hij het puur menselijke ervan aantast. In het nu volgende citaat heb ik die kanttekening gecursiveerd:

Da er [Jezus] nichts neben, außer und vor diesem Gehorsam ist, ist er auch ganz diese Selbstmitteilung Gottes. *Gottes sich selbst mitteilende Liebe setzt ihn in seine menschliche Eigenständigkeit frei.* (...) Die Annahme der Menschheit Jesu, also der Akt höchstmöglicher Einigung, setzt diese zugleich in den geschöpflichen Eigenstand frei. Die Menschheit Jesu ist deshalb auf eine menschliche Weise und d.h. auf eine Weise, die menschliche Freiheit und menschliches Selbstbewusstsein einschließt, mit dem Logos hypostatisch verbunden.<sup>16</sup>

De gehoorzaamheid van Jezus is in Kaspers visie verbonden met het feit dat God hem daartoe vrijmaakt. Kasper laat open of God dit doet opdat of omdat Jezus gehoorzaam is, in de tekst wordt het weergegeven als een gelijktijdig gebeuren. “Die Annahme der Menschheit Jesu” voltrekt zich dus in de gehoorzaamheid van Jezus, maar dat gebeurt vanwege een gelijktijdige beweging van zowel de kant van Jezus, als de kant van God.

Daarmee laat Kasper de vraag open in hoeverre Jezus' uitzonderlijke gehoorzaamheid nog is te beschouwen als algemeen menselijk en in hoeverre ze dat ontstijgt vanwege een ingrijpen door God. Nader onderzoek daarnaar is niet mogelijk, omdat Kasper stelt dat onderzoek naar hoe zich een en ander in Jezus' psyche moet hebben voltrokken niet zinnig is. Kasper schrijft daarover:

---

<sup>15</sup> De uitgebreide beschrijving van deze gehoorzaamheid vindt plaats in de paragraaf “*Jesus Christus ganzer Mensch und die Menschlichkeit des Heils*” (Kasper, “Jesus der Christus,” 309-20, cursivering origineel) en Kasper legt op 318-19 een nadrukkelijke relatie tussen Jezus' gehoorzaamheid en algemeen menselijke gehoorzaamheid.

<sup>16</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 368, mijn cursivering. Ik geef Kaspers tekst weer voor zover die betrekking heeft op de implicaties van deze gehoorzaamheid op het mens-zijn van Jezus, omdat het mij hier daarom gaat.

Dennoch geht es in den Evangelien nirgends um das Seelenleben Jesu, und es ist auch kaum möglich, aufgrund der spärlichen Daten der Schrift eine Psychologie Jesu zu schreiben. Die zahlreichen Versuche, die in dieser Richtung unternommen wurden, sind entweder recht einseitig geraten, oder aber sie standen bald vor dem Außergewöhnlichen und Einmaligen dieses Menschen, das sich dem psychologischen Zugriff entzieht. Will man die Diskussion um die volle Menschheit Jesu im Sinn der Schrift aufnehmen, dann darf man nicht bei einer Psychologie Jesu ansetzen. Ausgangspunkt muss vielmehr sein, was die Schrift über den Gehorsam Jesu sagt.<sup>17</sup>

Daarmee blijft in Kaspers interpretatie de vraag open in hoeverre Jezus' gehoorzaamheid berust op zijn mens-zijn en in hoeverre niet. Het wordt daardoor ten eerste niet duidelijk in welke zin Jezus Christus, in Kaspers interpretatie, evenzeer als andere mensen deelt in die raadselachtige existentie die mens-zijn soms kan zijn. Ten tweede wordt niet duidelijk in hoeverre het mogelijk is voor andere mensen om diens gehoorzaamheid na te volgen.

**c. Wat verstaat Kasper onder de kerk en wat onttrekt zich aan deze visie?**

De grond onder en de zin van de kerk is Jezus Christus, stelt Kasper. Hij definieert het begrip kerk niet nader. Als hij in de eerste paragraaf van "Jezus der Christus" spreekt over kerk-zijn, lees ik dat hij vier vormen van kerk-zijn onderscheidt. Kasper schrijft:

Grund und Sinn der Kirche ist jedoch eine Person, die einen ganz konkreten Namen hat: Jesus Christus. Alle die vielerlei Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und alle noch so unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb der Kirche kommen in einem überein; Sie beanspruchen, Person, Wort und Werk Jesu Christi zu vergegenwärtigen. Auch wenn sie dabei zu kontroversen Ergebnissen kommen, haben sie doch einen gemeinsamen Ausgangspunkt und eine gemeinsame Mitte. Allein von dieser Mitte her und auf sie hin

---

<sup>17</sup> Kasper, "Jezus der Christus," 310.

können die die Kirche bedrängenden Probleme gemeinsam gelöst werden.<sup>18</sup>

De eerste vorm van kerk-zijn die Kasper noemt is de kerk, zonder nadere aanduiding of bepaling. Daarnaast zijn er velerlei kerken en er zijn kerkelijke gemeenschappen. De laatste vorm van kerk-zijn die Kasper noemt zijn groeperingen binnen de kerk. De kerkelijke gemeenschappen en de groeperingen binnen de kerk hebben een overeenkomstig uitgangspunt, een gemeenschappelijk midden. Zij willen de persoon, het woord en de werken van Jezus Christus vertegenwoordigen. De eerste vorm van kerk-zijn stijgt daarboven uit. Waar de anderen Jezus Christus slechts vertegenwoordigen, is de kerk op hem gebouwd en vindt zij haar betekenis in hem.

‘Die Kirche’ is een kernbegrip in Kaspers interpretatie. Hij duidt er soms de rooms-katholieke kerk mee aan, maar gebruikt het ook zoals in dit citaat.<sup>19</sup> Dan is het het begrip dat het wezen aanduidt van kerk-zijn. De kracht van deze structuur is dat Kasper het begrip kerk inhoudelijk volledig bepaalt vanuit Jezus Christus. Ik ben het met hem eens dat iedere gemeenschap die zichzelf als christelijk betitelt zichzelf op deze wijze moet laten bepalen. Maar hoe vindt die bepaling plaats?

Op de momenten dat Kasper met ‘die Kirche’ de rooms-katholieke kerk aanduidt, roept dit de vraag op hoe deze kerk vaststelt dat haar claim terecht is dat Jezus Christus haar basis vormt. Daarvoor is het nodig dat ze bepaalt wanneer er op een juiste manier wordt verwezen naar Jezus Christus en wanneer niet. Maar dat kan ze alleen bepalen als haar claim terecht is dat Jezus Christus haar basis vormt. Deze zelfbevestigende cirkel kan ze alleen doorbreken door niet op voorhand verwijzingsmogelijkheden van de naam Jezus Christus uit te sluiten. Al deze mogelijkheden moet ze juist benoemen, opdat het argument inzichtelijk is waarom ze sommige wel en andere niet afwijst.

Op momenten waarop Kasper ‘die Kirche’ gebruikt als aanduiding

---

<sup>18</sup> Kasper, “Jesús der Christus,” 38.

<sup>19</sup> Bijvoorbeeld in Kasper, “Jesús der Christus,” 27 duidt Kasper met ‘Kirche’ de rooms-katholieke kerk aan.



voor het wezen van kerken, kerkelijke gemeenschappen en groeperingen binnen de kerk geldt een soortgelijke redenering. De claim dat het Jezus Christus is, die de grond onder en de zin van de wijze is waarop hij wordt vertegenwoordigd, is alleen te rechtvaardigen door open te staan voor alle nieuwe mogelijkheden waarnaar de naam Jezus Christus kan verwijzen, en deze te onderzoeken. Iedere kerk, kerkelijke gemeenschap en groepering binnen de kerk kan beargumenteren welke verwijzingen huns inziens juist zijn en welke niet. In welke zin er dan sprake is van een gemeenschappelijk midden van alle verschillende vormen van vertegenwoordiging, zal vervolgens moeten worden gezien. Is daarvan nog wel sprake, als de manieren waarop mensen verwijzen naar wie Jezus Christus is zo uiteenlopen dat er geen gemeenschappelijkheid aantoonbaar is of wordt ervaren?

Kasper geeft in zijn interpretatie aan wat volgens hem adequate verwijzingen zijn naar de persoon, het woord en het werk van Jezus Christus. Het gemeenschappelijke midden dat hij daarbij aangeeft, wordt echter gevormd op basis van die argumentatie. Het is het gedeelde midden van kerken, kerkelijke gemeenschappen en groeperingen binnen de kerk die deze argumentatie in meer of mindere mate onderschrijven. Kasper geeft niet aan hoe het gemeenschappelijke midden is te vinden, met kerken, kerkelijke gemeenschappen en kerkelijke groeperingen binnen de kerk die zijn argumentatie op cruciale punten verwerpen. Hij beargumenteert slechts de validiteit van zijn eigen visie.

#### **d. Hoe vertegenwoordigen kerken Jezus op een goede manier?**

Een kernargument van Kaspers visie is dat Jezus slechts één spoor in de geschiedenis heeft achtergelaten. Dat spoor wordt gevormd door het geloof van zijn leerlingen. Kasper:

Die einzige Spur, die Jesus hinterlassen hat, ist der Glaube seiner Jünger. Allein vermittelt dieses Glaubens wirkt er in der Geschichte. Wenn immer gilt, dass eine geschichtliche Persönlichkeit ist, wer in der Geschichte nachwirkt, dann muss man mit M. Kähler, dem ersten großen Kritiker der Leben-Jesu-Forschung, sagen: 'Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus'. Das Christen-

tum Christi, welches eine historische Entdeckung ist, die für das ursprüngliche Christentum keine Bedeutung besaß, zum Kriterium machen, heißt deshalb für F. Overbeck, der wahrlich kein Apologet der Kirche war, 'sich außerhalb der christlichen Religion' stellen.<sup>20</sup>

Deze argumentatie volg ik niet. Naar mijn oordeel heeft Jezus bijvoorbeeld ook sporen nagelaten in het joodse geloof en de wetenschap. Het onderzoek naar de historische Jezus richt zich om die reden niet alleen op de door Jezus nagelaten sporen in het geloof van zijn leerlingen, maar ook op sporen daarbuiten.

Kasper sluit zich hiervoor te snel af, ten gunste van het spoor dat Jezus heeft nagelaten via zijn leerlingen. Daardoor mist hij kansen om dit laatstgenoemde spoor te verrijken met inzichten die over Jezus zijn ontstaan op grond van andere sporen van hem.

In de vorige paragrafen wees ik al op kansen in Kaspers interpretatie om meer ruimte te bieden aan inzichten over de persoonlijkheid van Jezus, diens historiciteit en diens mens-zijn. Dergelijke verrijkingen kunnen ook komen van mensen die Kaspers interpretatie van het geloof op cruciale punten afwijzen. In discussie met hen kan worden overwogen in hoeverre hun alternatieven verrijkend zijn voor de eigen geloofsinterpretatie.

Kasper stelt daaraan in het hierboven weergegeven citaat twee twee eisen. De eerste is dat mensen zich er rekenschap van moeten geven dat de werkelijke Christus de verkondigde Christus is. De tweede is dat mensen zich buiten het christelijk geloof plaatsen als zij een historische reconstructie maken van het geloof van Jezus zelf en dat verkondigen als het ware geloof. Die eisen lees ik als een pleidooi voor ruimte in de verkondiging van het christelijk geloof. Die verkondiging is meer dan historische wetenschap, ze wordt actueel in de werkelijkheid van alledag.

Vroegchristelijke stromingen die in de vroege kerk zijn gaan gelden als ketterijen voldoen aan beide criteria. Toch beperkt Kasper de ruimte in de verkondiging van Christus voor hen, door hen te betite-

---

<sup>20</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 64.

len als ‘Irrlehren’, ‘Nichtchristentum’ en ‘Antichristentum’.<sup>21</sup> Iedereen die vanuit het spoor dat Jezus heeft achtergelaten een argumentatieve discussie aangaat met deze stromingen, zal volgens Kasper ontdekken dat zij buiten dit spoor vallen.<sup>22</sup> De oorzaak daarvan is de overtuigingskracht van de kerkelijke traditie. Steeds opnieuw wordt de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof verwoord in discussie met alternatieve posities, zoals Kasper in zijn eigen interpretatie ook doet. De existentiële grondhouding van het christelijk geloof wordt op deze wijze argumentatief overtuigend uitgediscussieerd.<sup>23</sup>

De argumenten van hen die zich in de traditie intens hebben bezighouden met het oplossen van kerkelijke twisten moeten niet worden veronachtzaamd. Dat ben ik met Kasper eens. Kasper gaat er echter onterecht vanuit dat de kerkelijke traditie een eenheid vormt, waarin iedereen het eens is over de grenzen ervan. Ten eerste impliceert het feit dat stromingen die Kasper betitelt als ‘Irrlehren’, ‘Nichtchristentum’ en ‘Antichristentum’ nog steeds opgeld doen dat zij nog steeds voor mensen overtuigend zijn. Ten tweede is ook de kerkelijke traditie zelf een geheel van stemmen en tegenstemmen, waarin verschillende groepen christenen op verschillende manieren positie hebben gekozen in kerkelijke twisten. Niet elke twist is daarbij bevredigend opgelost. Sommige leidden tot kerkscheuringen die tot op de dag van vandaag bestaan.

Naar mijn idee is de beste omgang met deze empirie er een waarin de discussie niet gesloten maar open is en deze steeds opnieuw wordt gezocht. In nieuwe tijden wordt de overtuigingskracht van oude argumenten opnieuw getoetst en worden oude argumenten op nieuwe manieren geformuleerd. Op die manier blijven in de kerkelijke traditie christenen van alle eeuwen met elkaar in discussie over inzichten die in het geloof zijn opgedaan. Opbrengsten van de traditie worden in elke nieuwe tijd, in elke nieuwe discussie, opnieuw relevant. Kasper

---

<sup>21</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 19, 297-98. Kasper noemt de “Arianer, Nestorianer, Monophysiten u.a.” (19) en stromingen die de lichamelijkeheid van Christus betwisten, waarbij hij met name ingaat op het docetisme, de gnostiek en het manicheïsme (297-98).

<sup>22</sup> Zo concludeer ik met name uit Kasper, “Jesus der Christus,” 19 en uit de diverse momenten waarop Kasper zich uiteenzet met deze vroegchristelijke stromingen.

<sup>23</sup> Kasper, “Jesus der Christus,” 18-19, 24-25.

schetst de omgang die me daarbij voor ogen staat in de oecumene. Oecumenische contacten hebben volgens hem als doel om te streven naar *communio-eenheid*:

Das Ziel ökumenischer Bestrebungen ist (...) nicht Vereinnahmung, sie ist weder Absorption noch Fusion sondern *Communio-Einheit*, welche die Anerkennung des bleibenden Anderseins des Anderen einschließt.<sup>24</sup>

Dit streven naar *communio-eenheid* lijkt mij de beste omgang met de kerkelijke traditie. De discussie over inzichten is niet begrensd, voor wie streeft naar deze eenheid. De grens tussen wat een dwaallee is en wat niet wordt niet getrokken. Christenen zijn vrij om aan de hand van steeds nieuwe en andere inzichten in discussie met anderen hun eigen positie te bepalen. De andersheid van inzichten is welkom in de discussie. Zij wordt overwogen, wisselend beoordeeld en blijft als zodanig in discussie. In de discussie zelf worden keer op keer de grenzen die mensen gebruiken in hun visie op het geloof, overwogen en inzichtelijk gemaakt. Dat is niet zonder geloofsstrijd, maar deze strijd wordt in verbondenheid gevoerd, hoe onbegrijpelijk die verbondenheid soms ook is.

Wanneer ik dit verwerk in Kaspers interpretatie, verdwijnen de scherpe randen ervan. De scherpe uitsluiting van sommige christelijke stromingen, waarvan nu nog sprake is, maakt dan plaats voor open discussie. Dat leidt bijvoorbeeld tot kansen bij de behandeling van de gnostiek en het docetisme.

Kasper behandelt deze stromingen in zijn interpretatie geheel in het kader van een discussie waarom christenen deze stromingen moeten afwijzen. Zou hij ook zijn waardering voor deze stromingen formuleren, dan wordt zichtbaar welke verbondenheid er in zijn visie mogelijk is met christenen die zich tot deze stromingen rekenen. Dat maakt niet alleen de plaats van Kaspers visie in die pluraliteit beter

<sup>24</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 28. Ik laat het Latijnse woord in het begrip '*communio-eenheid*' onvertaald, omdat Kasper dit ook doet. Het betekent gemeenschap, avondmaal, eucharistie en vrijgevigheid. Zie: Johan Wilhelmus Fuchs, E. Michiels, *Kramers Woordenboeken - Latijn-Nederlands*, (Den Haag: Elsevier, Meulenhoff Educatief, 1987).

inzichtelijk. Het neemt ook mijn aarzeling weg bij Kaspers spreken over een midden dat voor alle christelijke kerken gemeenschappelijk is, terwijl dit in zijn interpretatie het midden is van een ruimte waarvan hij zelf de grenzen definieert.

Deze grenzen tasten in Kaspers interpretatie de gemeenschappelijkheid van dit midden aan. Kasper construeert dit midden immers door verbondenheid te verbreken. Er zijn kerken, kerkelijke stromingen en zelfs stromingen binnen de kerk voorstelbaar die de existentiële grondhouding van het geloof in Kaspers interpretatie zodanig aantasten, dat ze in de discussie die volgt van bouwsteen tot steen des aanstoots worden. Hun positie wordt dan niet meer meegewogen in het gemeenschappelijke midden dat Kasper in zijn interpretatie aanwijst, omdat ze in zijn visie geen kerken meer zijn, maar dwaalleer of anti-christendom. Ze worden van dit midden afgegrensd.

Als deze begrenzing in Kaspers interpretatie wordt opgegeven, ontstaat zicht op een gemeenschappelijk midden dat wel door iedereen wordt gedeeld die gelooft in Jezus Christus, zelfs door hen die dat doen op een voor Kasper on- of antichristelijke wijze. Hierin wordt de andersheid van visies die afwijken van de eigen visie verdisconteerd op de manier die Kasper in de oecumene voorstaat:

Solches Einswerden [als in de communio-eenheid] bei Wahrung, ja Erfüllung der eigenen Identität wie der Identität des anderen ist das Wesen der Liebe; wahre Liebe eint, aber sie vereinnahmt nicht, sie befreit vielmehr zum wahren Eigensein und bringt es zu seiner tiefsten Erfüllung. So offenbart uns Jesus Christus, dass "Gott Liebe ist" (1Joh 3, 8.16). Er eröffnet uns damit, dass Liebe der letzte Grund und der letzte Sinn allen Seins ist. Jesus Christus erweist sich so als Schlüssel, Mittelpunkt und Ziel, als "das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende" (Offb 22, 13) der Weltgeschichte und des gesamten Kosmos; in ihm wird das Geheimnis Gottes wie das des Menschen und der Welt hell (vgl. GS 10; 45). Die Wahrheit, die Jesus Christus selbst ist (Joh 14, 6), ist eine frei machende Wahrheit (Hoh 8, 31), die Licht und Leben in die Welt bringt (Joh 1, 9; 8, 12). Er ist "Lumen gentium", "Licht der Völker" (LG 1).<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Kasper, "Jesus der Christus," 28-29.

Doordat christenen de andersheid van andere visies niet tot eenheid reduceren maar juist respecteren, ontstaat een verbondenheid die de kern van liefde is. Jezus Christus zelf is het gemeenschappelijke midden van de kerken, kerkelijke stromingen en stromingen binnen de kerk, omdat hij deze liefdesverbondenheid openbaart. God zelf is de liefde, die christenen in deze eindeloze discussie samenbindt, tot een voor mensen soms onbegrijpelijke en ondoorzichtige gemeenschappelijkheid. Jezus Christus is het gemeenschappelijke midden van alle kerken, kerkelijk stromingen en stromingen binnen de kerk, ja zelfs van allen die het geloof bediscussiëren en zelfs als zij voor anderen hierin over de grens van het geloof gaan. In dat gemeenschappelijke midden komt de strijd samen voor het christelijk geloof die in verbondenheid wordt gestreden.

#### **e. Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie**

Kasper zet zijn interpretatie in met het voorbehoud dat de kerk nooit kan bepalen wie Jezus Christus is, maar dat Jezus Christus bepaalt wie de kerk is. Daarom moet de kerk zich in haar belijdenis dat Jezus de Christus is, altijd openstellen voor Jezus Christus zelf. Dat spreekt me aan, omdat Kasper daarmee in zijn interpretatie een principiële ruimte openlaat voor Jezus Christus om zichzelf te zijn.

Dezelfde ruimte voor Jezus Christus zelf zie ik Kasper waarborgen ten aanzien van de wetenschap, door te stellen dat de werkelijke Christus de verkondigde Christus is. Wie Jezus Christus is, ontstijgt de wetenschappelijke reconstructies die men van hem maakt. Hij wordt wie hij is in de manieren waarop mensen hem in de werkelijkheid van alledag verkondigen. Ook dat spreekt me aan, omdat daarmee het antwoord op de vraag wie Jezus Christus is mede ontstaat in de confrontaties die christenen in Jezus' naam met de werkelijkheid van alledag aangaan.

Met deze ruimte die Kasper geeft aan Jezus Christus zelf en aan hoe hij in de verkondiging van christenen aanwezig is, vallen de plaatsen waarop Kasper deze ruimte beperkt scherper in het oog. Op drie momenten vind ik die beperking onterecht.

Kasper beperkt deze ruimte in de menswetenschappen, omdat hij zich niet uitspreekt in hoeverre de gehoorzaamheid van Jezus berust

op diens mens-zijn. Daardoor blijft onhelder of Jezus Christus in Kaspers interpretatie wel een mens is als wij. Dat perkt de ruimte voor Jezus Christus in om als mens mensen nabij te komen. Ten tweede beperkt Kasper die ruimte in de geschiedwetenschappen, omdat hij de historische mens Jezus interpreteert in het kader van de verkondigde Christus. Dat perkt de ruimte in voor Jezus Christus om in al zijn historische, culturele en biografische bepaaldheid mensen nabij te komen. Ten derde beperkt Kasper die ruimte dogmatisch, door sommige vormen van geloof in Jezus Christus te definiëren als niet-of antichristendom. Daarmee beperkt hij de openheid van de discussie met inzichten uit deze stromingen. Dat perkt de ruimte in om in dergelijke discussies op nieuwe manieren te verstaan wie Jezus Christus is.

## **2. Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Pannenberg**

Pannenberg's interpretatie van de uitspraak "Jezus is de Zoon van God" maakt deel uit van een breedopgezette systematische weergave van de christelijke leer. Daarmee ontvouwt Pannenberg hoe het christelijk geloof er naar zijn idee aanspraak op maakt dat het de waarheid verkondigt voor alle mensen en hoe deze aanspraak is te verantwoorden. Pannenberg doet dit door op basis van de christelijke leer een opvatting te geven van God, wereld en mensheid die de concurrentie met alternatieve visies kan doorstaan en zo proefondervindelijk zal kunnen blijken de juiste te zijn.

Het bezwaar tegen Pannenberg's werkwijze is dat hij de pluraliteit van het christelijk geloof niet verdisconteert in zijn benadering. Zijn opvatting van God, wereld en mensheid concurreert niet alleen met niet-christelijke alternatieven, maar ook met andere christelijke visies. Dat tast de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof aan op twee punten. Ten eerste bestrijdt Pannenberg de aanspraak die andere christelijke visies dan de zijne maken op de waarheid, wat de algemene waarheidsaanspraak van het christelijk geloof verzwakt. Ten tweede creëert hij hierdoor in het christelijk geloof een strijd om de waarheid, terwijl het sterker zou zijn wanneer christenen er in verbondenheid aanspraak op kunnen maken dat het chris-

telijk geloof de waarheid verkondigt voor alle mensen.<sup>26</sup>

In deze paragraaf onderzoek ik mogelijkheden om in de interpretatie van Pannenberg meer ruimte te maken voor de pluraliteit die binnen het christelijk geloof bestaat in visies op God, wereld en mensheid, zonder dat daarvoor de waarheidsaanspraak van het geloof hoeft te worden opgegeven. Daarvoor onderzoek ik drie momenten. Ten eerste onderzoek ik de pluraliteit in Pannenbergs omgang met de incarnatie (paragraaf a). Ten tweede geef ik weer waar Pannenberg met zijn gebruik van het begrip ‘zelfonderscheiding’ kansen op pluraliteit laat liggen (b). Ten derde ga ik na welke kansen pluraliteit kan bieden als het gaat om de erkenning van Jezus’ messiaasschap, de opstanding en Jezus als ‘eschatos Adam’ (c). Tot slot geef ik weer wat de overwegingen me hebben gebracht (d).

#### **a. Pluraliteit in Pannenbergs omgang met de incarnatie**

In de periode tussen zijn eerste en tweede christologische hoofdwerk heeft Pannenberg een verandering in zijn denken over de incarnatie doorgevoerd. Hieronder geef ik eerst zijn aanvankelijke opvatting van de incarnatie weer. Vervolgens geef ik weer hoe Pannenberg zijn verandering van opvatting beargumenteert, zowel in zijn tweede hoofdwerk als in een artikel dat hij schrijft in de periode waarin zijn opvatting aan het verschuiven is. Mijn kritiek is dat Pannenberg hierbij zijn eerdere incarnatie-opvatting onvoldoende recht doet. Ik geef daarvoor de argumenten en zet vervolgens uiteen wat het effect is als Pannenberg in zijn interpretatie meer ruimte zou bieden aan pluraliteit in zijn incarnatie-opvatting.

*Pannenbergs weergave van de incarnatie in zijn eerste hoofdwerk Grundzüge der Christologie (1964)*

De kern van Pannenbergs aanvankelijke weergave van de incarnatie wordt gevormd door de retroactieve betekenis (*retroaktiver Sinn*<sup>27</sup>) van de opstanding. Tot de opstanding van Jezus is aan niemand bekend

---

<sup>26</sup> Zie II.2.f.

<sup>27</sup> Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964), 317.



dat in hem de Zoon van God is geïncarneerd, omdat dat tot dan nog niet definitief is vastgesteld. Ook voor Jezus zelf is dat verborgen.<sup>28</sup> Op het moment dat Jezus is opgestaan, wordt met terugwerkende kracht, retroactief, duidelijk dat God in die opstanding Jezus' gehele leven heeft beaamd en dat Jezus moet worden begrepen als Zoon van God.<sup>29</sup>

Het begrip 'retroactieve betekenis' is essentieel in deze interpretatie, omdat Pannenberg ermee het traditionele incarnatiedenken corrigeert. In de traditie wordt gesteld dat de Zoon van God bij de geboorte van Jezus in hem is geïncarneerd. Pannenberg's bezwaar hiertegen is dat niet alleen het begin van Jezus' leven, maar Jezus' hele leven en optreden voor deze eenheid van belang zijn.<sup>30</sup> Het traditionele incarnatiedenken wekt het misverstand dat Jezus vanaf zijn geboorte een God-mens zou zijn. Pannenberg verzet zich daartegen. Pannenberg:

(...) Jesus ist keine Zusammensetzung von Menschlichem und Göttlichem, von der wir am historischen Jesus etwa nur die eine Seite, die menschliche, erblicken könnten. Sondern als dieser Mensch ist Jesus Gott. Was das heißt, muß im folgenden noch deutlicher werden. Es heißt natürlich nicht, daß die allgemeine menschliche Natur in Jesus göttlich wäre. Das wäre eine Absurdität, ein Ungedanke. Aber Jesus als *dieser* Mensch, d.h. als Mensch in dieser seiner besonderen, einmaligen Situation, mit dieser besonderen geschichtlichen Sendung und diesem besonderen Geschick - als dieser Mensch ist Jesus nicht nur Mensch, sondern von seiner Auferweckung von den Toten her (κατὰ πνεῦμα) mit Gott eins und so selbst Gott.<sup>31</sup>

Ik concludeer dat voor Pannenberg de juiste afstand tussen Jezus' God-zijn en diens mens-zijn belangrijk is, omdat anders snel het

---

<sup>28</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 333.

<sup>29</sup> Vergelijk met name de bronnen die Pannenberg noemt in Pannenberg, *Grundzüge*, 317: §3, II (met name 62-63) en §4, II (met name 133-35).

<sup>30</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 317.

<sup>31</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 334, cursivering Pannenberg.

mens-zijn van Jezus vermengd raakt met diens God-zijn.<sup>32</sup> Pannenberg stelt daarom dat de uitspraak “als dieser Mensch ist Jesus Gott” alleen kan worden begrepen via een omweg. Pannenberg:

Die Frage nach der Einheit des Menschen Jesus mit dem ewigen Sohne Gottes kann gerade nicht direkt gestellt und beantwortet werden. Das ist der gemeinsame Fehler aller Theorien, die die Einheit von Gott und Mensch in Jesus vom Gedanken der Inkarnation des Logos her zu denken versuchen. Dieser Gedanke ist gewiß ein Sachgemäßer und unerläßlicher Ausdruck für jene Einheit, gibt aber gerade nicht eine Anleitung zum Verständnis ihrer inneren Struktur und ihres Zustandekommens. Die Einheit des Menschen Jesus mit dem ewigen Sohne Gottes ergibt sich erst auf einem *Umweg*. Auf diesem *Umweg* muß auch der Gebrauch der Vorstellung eines ‘Sohnes Gottes’ überhaupt erst seine Rechtfertigung finden. Es ist der *Umweg* über das Verhältnis Jesu zum ‘Vater’, d.h. zu dem Gott Israels, den er den Vater genannt hat.<sup>33</sup>

Op deze wijze komt Pannenberg ertoe om in zijn eerste hoofdwerk de incarnatie te beschrijven vanuit het menselijke zelfbewustzijn van Jezus van Nazareth.<sup>34</sup> De mens Jezus leefde zijn leven zelfbewust op God toe en liet zich in dat leven volledig bepalen door de band die hij voelde met God, zijn Vader. In de opstanding maakt God openbaar dat Jezus’ unieke levensgeschiedenis, zijn verkondiging van het konink-

---

<sup>32</sup> Pannenberg gaat in zijn eerste hoofdwerk (Pannenberg, *Grundzüge*) in op twee vormen van vermenging. Ten eerste kan het Zoon van God-zijn een ‘Urbild’-status krijgen, waardoor het mens-zijn van Jezus wordt gereduceerd tot illustratie bij dit ‘Urbild’ (154-155). Ten tweede zoekt Pannenberg in §9, I naar manieren om het God-zijn van Jezus zodanig te positioneren ten opzichte van de mens Jezus van Nazareth, dat aan twee voorwaarden kan worden voldaan. Enerzijds moet op een aannemelijke manier worden gesproken over het zelfbewustzijn van de mens Jezus. Anderzijds moet de unieke band van Jezus met God inzichtelijk worden. Vergelijk hiervoor Pannenbergs kritiek op Schell (339), op de rooms-katholieke verwerping van Schells inzichten (340), op Parente (340), zijn bijval van Rahner (341-42) en zijn correctie op Rahner (343).

<sup>33</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 346, cursivering Pannenberg.

<sup>34</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, §9, I en II, 1. Voor de constatering dat Jezus’ ‘Zoon van God’-zijn tijdens Jezus’ leven nog niet door God was bekrachtigd, zie de uiteenzetting met Gogarten op 348.

rijk van God, zijn lijden en opoffering Jezus maken tot de unieke en eenmalige Zoon van God.<sup>35</sup>

*Pannenberg's weergave van de verandering in zijn tweede hoofdwerk Systematische Theologie (1991)*

In de periode tussen zijn eerste en tweede hoofdwerk verandert Pannenberg van opvatting over de incarnatie. Hij licht de veranderingen toe in een uitvoerige voetnoot in zijn tweede hoofdwerk. Ik citeer hieronder het eerste gedeelte van deze voetnoot en leg daarna uit in welke zin ik de interpretatie die Pannenberg hier geeft van zijn werk uit 1964, niet kan volgen. Pannenberg schrijft:

Weil ich 1964 noch selber die Inkarnation ausschließlich auf den Anfang des irdischen Weges Jesu als Grundlegung seiner individuellen Lebensgeschichte bezog, habe ich daraus die Folgerung gezogen, daß die Christologie nicht mit dem Inkarnationsgedanken beginnen dürfe, sondern 'umgekehrt in der Inkarnationsaussage als ihrem Abschließenden Satz gipfeln' müsse (Grundzüge der Christologie, 1964, 300). Das entspricht zwar dem traditionsge-schichtlichen Sachverhalt, daß Präexistenz- und Inkarnationsgedanke durch das Kerygma von der Auferweckung des Gekreuzigten vermittelt und in ihm begründet sind. Doch wie immer die Inkarnationsaussage gewonnen wurde, ihre eigene Logik erfordert doch, den ewigen Sohn als den Grund des irdischen Daseins Jesu zu denken. Dieser Aufgabe haben sich die 'Grundzüge der Christologie' nicht gestellt. Statt dessen begründeten sie die Identität Jesu mit dem ewigen Logos aus seinem Gehorsamsverhältnis zum Vater (345ff.), wie das auch in der vorliegenden Darstellung geschehen ist. Doch das Inerscheintreten des ewigen Sohnes in der Geschichte Jesu muß selber als Ausdruck der Inkarnation des Sohnes verstanden werden, wenn die Inkarnation als konstitutiv für das menschliche Dasein Jesu gedacht werden soll.<sup>36</sup>

Ten eerste volg ik Pannenberg's stelling niet dat hij "in 1964 noch sel-

---

<sup>35</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 359-60.

<sup>36</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 428-29.

ber die Inkarnation ausschließlich auf den Anfang des irdischen Weges Jesu als Grundlegung seiner individuellen Lebensgeschichte” betrok. In mijn ogen is de hoofdlijn van zijn denken in 1964 er juist op gericht om “Die Aussage der Inkarnation (...) nicht exklusiv auf den Anfang des Weges Jesu zu beziehen”, zoals hij in 1964 letterlijk schrijft.<sup>37</sup> Om dit te conceptualiseren introduceert Pannenberg de retroactieve betekenis van de opstanding en stelt hij dat tot de opstanding “noch nicht endgültig” over de eenheid van Jezus met God “entschieden war”.<sup>38</sup> Deze eenheid blijkt pas via een omweg, als Jezus’ God-zijn wordt gerechtvaardigd door Jezus’ omgang met God.<sup>39</sup> Zo waarborgt Pannenberg in 1964 dat enerzijds het gehele mens-zijn van Jezus in de incarnatie-gedachte is betrokken en anderzijds dat de mens Jezus (en niet een mensgeworden Zoon van God) geldt als de geïncarneerde Zoon van God.<sup>40</sup>

Ten tweede stelt Pannenberg in het bovenstaande citaat dat de *Grundzüge der Christologie* niet hebben gepoogd “den ewigen Sohn als den Grund des irdischen Daseins Jesu zu denken”. Dat ben ik met Pannenberg eens, maar ik teken er wel bij aan dat zij dat niet hebben gedaan omdat Pannenberg deze denkweg weloverwogen afwijst in de *Grundzüge*. Daarin stelt hij immers dat “der gemeinsame Fehler aller Theorien, die die Einheit von Gott und Mensch in Jesus vom Gedanken der Inkarnation des Logos her zu denken versuchen” is dat zij te snel willen. Zij verbinden te snel Jezus’ mens-zijn met diens ‘Zoon van God’-zijn. Daardoor krijgt de Zoon van God mythische trekken en raakt het volledig mens-zijn van Jezus uit het zicht.<sup>41</sup>

#### *Pannenberg's weergave van de verschuiving van zijn incarnatie-opvatting in 1976*

In zijn nawoord bij de vijfde druk van *Grundzüge der Christologie* (1976) geeft Pannenberg weer dat zijn denken in beweging is. Naar zijn zeggen heeft hij in zijn eerste hoofdwerk te weinig aandacht besteed aan een bepaald aspect van de incarnatiegedachte. Dat aspect is de ge-

<sup>37</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 317.

<sup>38</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 317, 333.

<sup>39</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 346.

<sup>40</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 359-60.

<sup>41</sup> Met name Pannenberg, *Grundzüge*, §9, II, 1.

dachte dat Jezus de geïncarneerde Zoon van God is zowel een uitspraak is over hoe wij Jezus kennen als over wie Jezus is. Pannenberg stelt dat hij in 1964 de gedachte uitwerkte dat de incarnatie pas te kennen is na de opstanding. De conclusie dat op dat moment tevens met terugwerkende kracht (*rückwirkend*<sup>42</sup>) bleek dat Jezus al voor zijn geboorte de Zoon van God was, bevatte in 1964 nog niet meer dan aanzetten.<sup>43</sup>

Pannenberg zegt zich voor te nemen om deze aanzetten verder te ontwikkelen, te beginnen bij wat mensen in de opstanding met terugwerkende kracht over Jezus hebben leren kennen. Vervolgens zal hij uitwerken wat dit betekent voor de wijze waarop Jezus de geïncarneerde Zoon van God is.<sup>44</sup> Zo zal hij ten slotte in staat zijn om de zijnsverbinding tussen Jezus en God te kunnen beschrijven.

Ook hier volg ik Pannenberg's interpretatie van zijn werk uit 1964 niet. Mijns inziens waarborgde Pannenberg in zijn eerste hoofdwerk met de retroactieve betekenis van de opstanding dat niet alleen het begin van Jezus' leven, maar Jezus' hele leven en optreden van belang zijn voor de eenheid van Jezus en God. Hiervoor was het van essentieel belang dat pas in de opstanding openbaar werd dat Jezus de Zoon van God is. De verborgenheid van deze zijnsverbinding vóór de opstanding moest dan ook zo sterk mogelijk worden gedacht:

Bis zu seiner Auferstehung war die Einheit Jesu mit Gott verborgen, nicht nur den übrigen Menschen, sondern nach allem, was sich aus kritischer Erwägung der Überlieferung ergibt, auch für Jesus selbst. Sie war verborgen, weil noch nicht endgültig über sie entschieden war.<sup>45</sup>

Als Pannenberg zijn werk in 1976 weergeeft, relateert hij deze verborgenheid. Hij reduceert de aanvankelijke retroactieve betekenisge-

---

<sup>42</sup> Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 6. Auflage (Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, 1982), 423.

<sup>43</sup> Vergelijk voor het onderscheid tussen zijn en kennen Pannenberg, *Grundzüge* (6. Auflage), 421. Verder 423.

<sup>44</sup> Pannenberg, *Grundzüge* (6. Auflage), 422-23. Met name ook het verwijt aan Slenczka dat "Slenczka hat bei diesem Urteil zwar die ontologische Tragweite jener 'Rückwirkung' unterschätzt."

<sup>45</sup> Pannenberg, *Grundzüge*, 333. Al eerder citeerde ik een deel van dit citaat.

ving tot een bekendmaking met terugwerkende kracht. Daarmee miskent Pannenberg in mijn ogen de diepte van de begrippen openbaar en verborgen en het beslissende karakter van het 'entscheiden' in zijn eerste hoofdwerk.

*Pannenberg beperkt de pluraliteit, ten gunste van een logische ontwikkelingsgang*

Mijn conclusie is dat Pannenberg in zijn latere weergave zijn eerdere interpretatie van de incarnatie leest in het kader van de latere. De eerdere interpretatie boet hierdoor aan kracht in, omdat ze verschijnt als stap in een logisch voortschrijdend denkproces. Hoewel ze die rol weliswaar in Pannenburgs interpretatie vervult, is er in feite sprake van een verschuiving in Pannenburgs interpretatie van de incarnatie, niet van een logische ontwikkeling. De verschuiving bestaat erin dat Pannenberg zijn aanvankelijk radicale verzet tegen een incarnatievoorstelling waarin de eeuwige Zoon bij aanvang van Jezus' leven in hem incarneert, opgeeft.

De hoofdreden dat Pannenberg in zijn tweede hoofdwerk de incarnatie als constitutief voor het mens-zijn van Jezus opvat, is dat de eigen logica van het begrip incarnatie dit vereist. Pannenberg:

wie immer die Inkarnationsaussage gewonnen wurde, ihre eigene Logik erfordert doch, den ewigen Sohn als den Grund des irdischen Daseins Jesu zu denken.<sup>46</sup>

Maar in hoeverre kan de eigen logica van een begrip iets vereisen? Ik vraag hiernaar, omdat Pannenberg in 1964 juist een, in mijn ogen, nieuwe logica ontwierp om de incarnatie te conceptualiseren. Zijn uitgangspunt daarbij was het vermijden van absurditeiten, wangedachten, fouten en mythische voorstellingen. Pannenberg las daartoe de traditie kritisch en nam daarin ruimte om het begrip 'incarnatie' op een andere manier te interpreteren. Die ruimte biedt lezers van zijn werk mogelijkheden om Pannenburgs kritische omgang met het begrip incarnatie te overwegen en zijn afwegingen te betrekken in hun eigen omgang met traditionele begrippen. Pannenberg maakt er

---

<sup>46</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 428, noot 173. Ik citeerde het al eerder.

immers zijn kritische overwegingen bij het begrip incarnatie inzichtelijk en toont er de implicaties van in de manier waarop hij de incarnatie doordenkt.

Pannenberg's latere beroep op de eisen van de eigen logica van het begrip incarnatie vind ik in dat licht opvallend dwingend. Pannenberg herroept daarmee een belangrijk deel van de ruimte die hij in zijn eerdere interpretatie verkende ten aanzien van dit begrip en die mij duidelijk maakte hoe hij tot eigen afwegingen kwam. Door nu te concluderen dat die ruimte er eigenlijk niet was, maakt Pannenberg weliswaar inzichtelijk dat de traditie voor hem heel belangrijk is als het gaat om welke ruimte hij wel en niet wil innemen met zijn interpretatie. De ruimte daarachter maakt hij echter ontoegankelijk, uit naam van de eigen logica van traditionele begrippen. Het dwingende effect dat Pannenberg doet uitgaan van die veronderstelde traditionele logica beperkt hier de kansen om tot nieuwe inzichten over traditionele begrippen te komen.

#### **b. Beperking en mogelijkheden van pluraliteit in het begrip 'zelfonderscheiding'**

Evenals in zijn eerste hoofdwerk is ook in Pannenberg's tweede hoofdwerk het uitgangspunt dat Jezus' hele levensgeschiedenis als mens constitutief is voor zijn identiteit als Zoon van God. Tegelijk geldt nu wel dat Jezus van meet af aan de geïncarneerde Zoon van God is.<sup>47</sup>

Pannenberg introduceert het begrip 'zelfonderscheiding' (*Selbstunterscheidung*<sup>48</sup>) om inzichtelijk te maken hoe dit kan worden gedacht. Met het begrip zelfonderscheiding geeft hij zowel de manier weer waarop de drie personen van de drie-eenheid een eenheid vormen, als de manier waarop de incarnatie zich voltrekt. De zelfonderscheiding is de voorwaarde voor de eenheid-in-verscheidenheid van de drie-eenheid. Pannenberg:

Für jede der trinitarischen Personen nämlich erwies sich die Selbstunterscheidung von den beiden anderen als Bedingung ihrer Gemeinschaft in der Einheit des göttlichen Lebens, unbeschadet der

<sup>47</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 429, noot 173.

<sup>48</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, Kapitel 7, I, 3, Kapitel 10, 2, b en 429-33.

unterschiedlichen Form der Selbstunterscheidung bei jeder einzelnen Person.<sup>49</sup>

Ten aanzien van de zelfonderscheiding van de Zoon in de mens Jezus spreekt Pannenberg van een beweging uit de eenheid van God naar het andere-dan-God, naar de schepping. Deze zelfonderscheidende beweging komt op twee manieren voor. Allereerst is zij de mogelijksvoorwaarde van de schepping. Doordat God zich van zichzelf kan onderscheiden is het hem mogelijk om buiten zichzelf de schepping te creëren. Ten tweede is de zelfonderscheiding de basis van de incarnatie.<sup>50</sup> In de incarnatie wordt de Zoon een mens. De Zoon ziet af van zijn God-zijn (op de wijze die Paulus beschrijft in Fillippenzen 2:6-11) en gaat een volstrekt menselijke levensgeschiedenis. In de opstanding blijkt dat de gehele levensweg van Jezus de levensweg van de geïncarneerde Zoon van God is geweest. Deze levensweg is getekend door gehoorzaamheid aan God, afzien van God-zijn, prijsgeving van het eigen leven aan God en, uiteindelijk, de kruisdood.<sup>51</sup> In de kruisdood bereikt de zelfonderscheiding een onhoudbaar uiterste. Daar sterft de Zoon van God. Die situatie is onhoudbaar, omdat God niet in de dood kan blijven. Dat geldt daarom ook voor het mens-zijn van de Zoon van God.<sup>52</sup>

Sterk is dat Pannenberg op deze manier zowel de eenheid-in-verscheidenheid in de drie-eenheid als de incarnatie conceptueel inzichtelijk maakt. Het begrip zelfonderscheiding maakt het eenvoudig uit te leggen waarom het volledig mens-zijn van Jezus – en alleen en geheel dat – uitdrukking is van de Zoon van God in deze

---

<sup>49</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 43. Pannenberg werkt het uit in discussie met Hegel op 42-43.

<sup>50</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 43-44.

<sup>51</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 418-20.

<sup>52</sup> Pannenberg beschrijft Luthers visie instemmend en onderscheidt Luthers visie van die van Hegel in Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 432-33.



wereld.<sup>53</sup> De kracht ervan is dat hierdoor een kernthema van het christelijk geloof begrijpelijker en daardoor gemakkelijker overdraagbaar wordt.

Die kracht is echter ook een zwakte. Pannenberg verheldert namelijk slechts één positie in de bestaande pluraliteit van het denken over deze thematiek. De inzichtelijkheid van Pannenberg's positie gaat ten koste van inzicht in en begrip voor andere posities en de manieren waarop die zijn onderbouwd en ontwikkeld. Dat verkleint de ruimte in Pannenberg's interpretatie voor alternatieve interpretaties en voor de mogelijkheden om die alternatieven te overwegen. Met de manier waarop Pannenberg het begrip zelfonderscheiding gebruikt, blokkeert hij mogelijkheden om de zondeloosheid van Jezus de verhouding tussen God en mensen op andere manieren te benaderen dan hij doet.

#### *Gebrek aan discussie over Jezus' zondeloosheid*

Pannenberg weerlegt de overtuiging van de vroege kerk dat Jezus vanaf zijn conceptie zondeloos moet zijn geweest op een, naar mijn idee, overtuigende en inzichtelijke wijze. Zou Jezus zondeloos zijn, dan zou hij daarin vanaf zijn geboorte anders zijn dan andere mensen. Dan zou hij niet op grond van de bijzondere manier waarop hij zijn mens-zijn heeft ingevuld de messias zijn, maar omdat hij van meet af aan anders is geweest dan andere mensen. Dat relativeert het bijzondere van Jezus' optreden, omdat het dan niet meer uit zijn volledig mens-zijn voortkomt.<sup>54</sup>

Pannenberg's afwijzing van Jezus' zondeloosheid sluit aan bij zijn interpretatie van de incarnatie als zelfonderscheiding, omdat in het begrip zelfonderscheiding besloten ligt dat Jezus volledig menselijk is. Dat wordt door Pannenberg exegetisch en dogmatisch onder-

<sup>53</sup> Vergelijk ook: "In der bloßen Andersheit der Geschöpfe Gott gegenüber kommt jedoch die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater nur in einseitiger Form zum Ausdruck, nur im Sinne der Differenz, nicht auch als Medium der Gemeinschaft mit Gott. Nur in einem Geschöpf, das wie der Mensch sich in seiner Andersheit auf Gott bezogen weiß, kann die mit der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater verbundene Selbstentäußerung voll zum Ausdruck kommen, so daß die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater in der Form geschöpflichen Daseins realisiert wird." Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 361.

<sup>54</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 345-51, met name 346.

bouwd.<sup>55</sup> Tegelijk ben ik benieuwd wat er met Pannenberg's interpretatie gebeurt als daarin meer ruimte komt voor de traditionele visie op Jezus' zondeloosheid. Hoe zou zijn argumentatie verlopen als hij start bij de aanname dat de eigen logica van het begrip 'zondeloosheid' dit vereist en tegelijk blijft vasthouden aan Jezus' volledig mens-zijn?

Deze exercitie is nu niet te volbrengen, omdat Pannenberg alle uitleg besteedt aan het inzichtelijk maken van zijn afwijzing van de traditionele positie. Daarmee vergroot hij de ongelijkwaardigheid tussen zijn eigen en de traditionele positie en verkleint hij de ruimte om gelijklijk inzicht in de verschillende posities te verwerven.

Om deze exercitie te volbrengen, moet worden overgewogen in hoeverre een zondeloos mens gemakkelijker een voorbeeldig leven kan leiden dan een mens die een volledig mens is, zondigheid inclusief. Dat vergt een nadere doordenking van het begrip zonde en van hoe een zondeloos mens moet worden begrepen. Dat laat ik rusten, omdat me dat te ver op afstand van Pannenberg's interpretatie zou brengen.<sup>56</sup>

*Het levensgevoel in Pannenberg's strikte scheiding tussen God en mensen*  
Het begrip zelfonderscheiding impliceert een strikte scheiding tussen God en mensen, de relatie tussen God en mensen is slechts in volstrekt onderscheid te beleven. Pannenberg:

Indem der Vater den Sohn sendet, bestimmt er sich selbst als den in der Welt Abwesenden, der nur durch den Sohn in der Welt gegenwärtig ist. In gewissem Sinne ist Entsprechendes schon vom Akt der Schöpfung zu sagen, durch den der Schöpfer das Geschöpf in ein eigenes Dasein entläßt. Zwar bekundet sich im Dasein des Geschöpfes die Liebe des Schöpfers, der ihm das Dasein gegeben hat, in seiner Erhaltung Gottes väterliche Fürsorge. Aber dennoch

<sup>55</sup> In Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 345-46 onderbouwt Pannenberg dit voor Jezus' zondeloosheid, op 415-22 voor het begrip 'zelfonderscheiding'.

<sup>56</sup> De argumenten die Pannenberg geeft in Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 345-46 en in Pannenberg, *Grundzüge*, 373-76, maken duidelijk hoe Pannenberg de vroegkerkelijke belijdenis dat Jezus zondeloos is en latere interpretaties daarvan interpreteert. Pannenberg maakt daarbij echter niet duidelijk op welke wijze Jezus' zondeloosheid ook vandaag nog positief kan worden geïnterpreteerd, namelijk niet als iets dat moet worden afgewezen.

wird Gott, der himmlische Vater, für das zu seiner Selbständigkeit erwachsende Geschöpf zum Abwesenden. Das gehört nicht zufällig zum Lebensgefühl der säkularen Kultur. Das der eigenen Selbständigkeit gewisse und auf sie vertrauende Geschöpf erfährt Gottes Macht nur noch als Grenze, in der Unverfügbarkeit seines Ursprungs und seiner letzten Zukunft.<sup>57</sup>

Een godsontmoeting of -ervaring is in deze interpretatie voor mensen niet mogelijk tijdens hun leven. God is in de wereld afwezig. Wie hem wil ontmoeten, kan dat alleen doen, terwijl God zelf in die ontmoeting afwezig is. Slechts in een desondanks gepraktiseerde overgave is gehoor te geven aan Gods bestaan.

Pannenberg noemt in het bovenstaande citaat twee oorzaken voor deze afwezigheid, een vanuit God en een vanuit de mens. Ten eerste bepaalt God zelf, in de zending van de Zoon, dat hij in de wereld afwezig is. Hij geeft de mens bestaansruimte en trekt zichzelf daaruit terug ten gunste van de beoogde zelfstandigheid van de mens. Ten tweede wordt God tot afwezigheid voor de mens die zichzelf als te zelfstandig opvat. Die mens miskent dat de bestaansruimte hem is gegeven en dat hij erin door God wordt behoed. Slechts in de prijsgeve van een te grote zelfstandigheid wordt God beleefbaar.

Ook hier vind ik dat Pannenberg inzichtelijk en voor mij overtuigend zijn positie beschrijft. De wijze waarop hij de afstand en nabijheid tussen God en mensen weergeeft, sluit goed aan bij ervaringen in de seculiere cultuur waarvan ook ik deel ben. De beleving van Gods afwezigheid en de menselijke zelfstandigheid zijn grondtrekken van die cultuur.

De manier waarop Pannenberg hierbij aansluit is echter niet alleen een kracht maar ook een zwakte in zijn interpretatie. Het belet immers de mogelijkheden om Gods aanwezigheid in Jezus te interpreteren op manieren die aansluiten bij het levensgevoel van niet-seculiere culturen. De strikte scheiding tussen God en mens die Pannenburgs begrip zelfonderscheiding veronderstelt, is niet te versoepelen, ook niet wanneer het levensgevoel van een cultuur daarom vraagt. De inzichtelijkheid die Pannenberg met zijn interpretatie

---

<sup>57</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 435.

biedt, is op dit punt zo hecht met het seculiere levensgevoel verbonden, dat het daarvan niet kan worden losgemaakt. Daarmee draagt Pannenberg met zijn interpretatie bij aan inzichtelijkheid in het geloof voor hen die zich in het levensgevoel herkennen van de seculiere cultuur. Hij verkleint voor hen echter in dezelfde beweging de mogelijkheden om de incarnatie en de drie-eenheid op alternatieve manieren te conceptualiseren, manieren die beter aansluiten bij het levensgevoel van andere culturen. Daartoe zou het onderscheid tussen God en mens in het begrip zelfonderscheiding minder strikt moeten worden gedacht.

**c. Kracht van pluraliteit in de erkenning van Jezus' messiasschap, opstanding en de notie van 'eschatos Adam'**

Met het begrip 'creatuurlijke zelfstandigheid' (*creatürliche Selbständigkeit*) waarborgt Pannenberg dat Jezus vanaf zijn conceptie de Zoon van God is en tegelijkertijd een mens als ieder ander. Jezus is de Zoon van God, maar beschikt net als ieder ander mens over een volledige creatuurlijke zelfstandigheid.<sup>58</sup> Daarom kan hij als Zoon van God mensen leren hoe zij op de juiste manier met hun zelfstandigheid moeten omgaan.

De kerngedachte in het begrip creatuurlijke zelfstandigheid is dat God de wereld heeft geschapen en dat van alle zijnden de mensen de hoogste graad van creatuurlijke zelfstandigheid bezitten.<sup>59</sup> In Jezus als Zoon van God wordt zichtbaar wat de bestemming is van de schepping en de schepselen. Zij dienen in vrijheid de Schepper. Pannenberg:

Wenn der Mensch sich und alles Geschöpfliche von Gott unterscheidet und folglich auch sich selber zusammen mit allen Geschöpfen Gott als dem Schöpfer unterordnet und damit Gott die Ehre seiner Gottheit gibt, nimmt in ihm die Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater Gestalt an im Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Die Bestimmung des Menschen als

<sup>58</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 429, noot 173.

<sup>59</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, Kapitel 7, II, 3, 160-61. Hier spreekt Pannenberg van "geschöpfliche Selbständigkeit", op 429 van "creatürliche Selbständigkeit".

Geschöpf zielt also auf die Inkarnation des Sohnes in ihm und damit auf seine Teilhabe an der ewigen Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater.<sup>60</sup>

Pannenberg werkt met behulp van Romeinen 5 en Filippienzen 2 uit hoe Jezus mensen leert wat de juiste omgang is met God.<sup>61</sup> Met Adam, de eerste mens, zet de verkeerde omgang met verleidingen in. Adam bezwijkt voor de verleiding om God niet te gehoorzamen en brengt op die wijze de zonde en de dood binnen in het menselijk bestaan. Jezus is de nieuwe mens (*eschatos Adam*).<sup>62</sup> Hij laat, in zijn leven en optreden, het leven zien zoals het door de Schepper is bedoeld. Hij leeft zijn leven in ontzag voor God, onderwerpt zich aan hem en gehoorzaamt Gods wil tot het uiterste.

Jezus roept in de eerste plaats het volk Israël op om hem na te volgen en te leven in een hernieuwd en geïntensiveerd verbond met God. Daarmee vertoont hij weliswaar een messiaanse trek, maar hij geeft zichzelf niet voor de messias uit. Zijn optreden wijkt ook af van messiasverwachtingen die in Israël bestonden, omdat Jezus zich niet richt op Israëls plaats onder de volken. De messias-titel krijgt hij pas van diegenen die hem er valselijk van beschuldigen die titel te voeren.<sup>63</sup> Als God na Jezus' kruisdood diens boodschap bevestigt door Jezus op te wekken uit de dood, verbinden de leerlingen van Jezus de messiaanse hoop van het volk van Israël met het lijden en sterven van Jezus. De opgestane Heer wordt daarmee ook de messias van het volk Israël.<sup>64</sup>

De gevolgtrekking dat Jezus de messias is die door het volk Israël werd verwacht, vergt volgens Pannenberg van dit volk dat zij haar messiasverwachtingen bijstelt. Het volk zal de eigen verwachting ooit te zullen heersen over alle volken moeten prijsgeven en de christenen zullen het volk Israël moeten helpen Jezus als messias te herkennen.

Het brengt Pannenberg tot een tweevoudige oproep om af te zien van triomfalisme. Het volk Israël moet afzien van het triomfalisme in

---

<sup>60</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 161.

<sup>61</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 160-61, 334-36.

<sup>62</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 334.

<sup>63</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 351-56.

<sup>64</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 355.

haar messiasverwachting. En christenen moeten afzien van het triomfalisme waarmee zij verkondigen dat Jezus de messias is. Pannenberg:

Warum vermochte Israel, das im Verlaufe seiner Geschichte immer wieder in die Rolle des leidenden Gottesknechtes von Jes 53 gedrängt wurde, um so den Glauben an seinen Gott unter den Völkern zu bezeugen, sich nicht wiederzuerkennen im Bild seines gekreuzigten Messias? Eine Antwort auf diese Frage läßt sich vielleicht aus dem Inhalt jüdischer Messiaserwartung gewinnen. Die Messiashoffnung richtete sich gerade auf die Überwindung der Leiderfahrung. Sie assoziierte sich eher mit Zeiten politischer Erneuerung und Selbständigkeit, wie sie zur Zeit Jesu von den Zeloten erstrebt wurde. Andererseits haben es die Christen, indem sie in einer langen Geschichte von Pogromen dazu beitrugen, die Leiden der Juden zu vermehren, dem jüdischen Volk nicht gerade leicht gemacht, in dem von den Christen verehrten gekreuzigten Jesus seinen Messias zu erkennen. So hat in beiden Teilen des einen Gottesvolkes die Versuchung zum Triumphalismus der Versöhnung im Zeichen des Gekreuzigten im Wege gestanden.<sup>65</sup>

Op drie onderdelen heb ik moeite om deze interpretatie van Pannenberg te volgen: Jezus' messiasschap, zijn opstanding en zijn status als 'eschatos Adam'. Pannenberg veronderstelt in zijn interpretatie deze noties als gegeven. Daardoor benadert hij ze, en ook Jezus zelf, te weinig empirisch en geeft hij te weinig ruimte aan ervaringen met Jezus van mensen die de gegevenheid van deze noties betwisten.

In de volgende subparagrafen onderzoek ik wat de nadelen van zijn benadering zijn en wat er gebeurt als er meer ruimte wordt gegeven aan andersoortige ervaringen van mensen met deze thema's.

*Pannenberg beschrijft de effecten van Jezus' messiasschap op het volk Israël eenzijdig*

Pannenberg roept zowel het volk Israël als de christenen op om af te zien van triomfalisme ten aanzien van hun beider messiasverkondi-

---

<sup>65</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 355.

ging, omdat hierdoor de blik op wat messias-zijn inhoudt op gevaarlijke manieren kan ontsporen. Dit pleidooi onderschrijf ik, maar Pannenberg verzwakt het in mijn ogen door Jezus' messiasschap uit te zonderen van het triomfalisme van het christendom. Als beide delen van het opgesplitste Godsvolk immers buigen voor Jezus Messias, zoals Pannenberg voorstelt, dan triomfeert uiteindelijk toch het christendom.

Het triomfalisme van het christendom is, zo ben ik eens met Pannenberg, wat in de pogroms het lijden van de Joden heeft vergroot. Dat leidt er mijns inziens echter toe dat die "lange(n) Geschichte von Pogromen" niet te scheiden is van het feit dat het het Joodse volk "im Verlaufe seiner Geschichte immer wieder in die Rolle des leidenden Gottesknechtes von Jes 53 gedrängt wurde". Het triomfalisme van het christendom heeft mede tot de verdrukking van het Joodse volk geleid die maakt dat ze zich goed kan herkennen in de lijdende knecht des Heren. En de opstandingsgetuigenissen, het werk van Paulus, en zelfs de pogroms van de christenen door de eeuwen heen hebben het volk Israël er niet toe bewogen zijn verzet te staken. Net zomin als Jezus en de mensen die zijn messiasschap belijden hun verzet staken.

Pannenberg miskent in mijn ogen deze overeenkomst tussen het volk Israël en de christenen in hun verzet tegen en strijd voor wie zij als hun messias beschouwen. Ik pleit ervoor zowel het verzet als de strijd van beide zijden te beschouwen als een gegeven dat kennelijk met Jezus' messiasschap is verbonden. Pannenberg's roep om af te zien van triomfalisme strekt zich mijns inziens uit tot in het belijden van Jezus als messias. Het behoort kennelijk tot de kern van Jezus' messiasschap dat het strijd oproept, betwist wordt en slachtoffers kan eisen. In het verleden is zowel dodelijk geweld gepleegd door hen die het messiasschap van Jezus aan anderen wilden opleggen, als door hen die het wilden uitwissen.

Dit lijkt me iets voor christenen om te blijven heroverwegen. Enerzijds kan Jezus' messiasschap een kracht ontketen die maakt dat mensen erdoor de eigen dood niet schuwen. Anderzijds kan deze kracht ervoor zorgen dat zij ook de dood van anderen niet schuwen en dat anderen niet schuwen hen erom ter dood te brengen. Wat zegt dit over die kracht?

Het antwoord op die vraag vergt een overweging van de dynamiek

die ontstaat als een groep mensen iemand tot messias voor iedereen uitroept, terwijl anderen hem of haar niet als zodanig ervaren.

*Pannenberg beperkt de zeggingskracht van de opstanding, door de feitelijkheid ervan te veronderstellen*

In Pannenberg's interpretatie wordt de opstanding weergegeven als een feit dat weliswaar tot de eindtijd betwist zal worden, maar toch als historisch waar moet worden aangenomen door iedereen die Jezus' messiasschap belijdt.<sup>66</sup> Het feit van Jezus' opstanding is immers het bewijs dat God heeft bevestigd dat Jezus de messias is.<sup>67</sup> Pannenberg legt hiermee een claim op het werkelijkheidsverstaan van christenen. In dat werkelijkheidsverstaan is geen ruimte voor christenen die de feitelijkheid van de opstanding betwisten. Wie daaraan wel ruimte biedt, heeft mogelijkheden om de betwijfelbaarheid van Jezus' messiasschap in het christelijk geloof te doordenken. Het navolgen van Jezus als messias kan daardoor als een waagstuk gethematiseerd worden dat berust op een inschatting. Enerzijds biedt dat een kans op bewustwording waarom mensen hun kaarten op Jezus' messiasschap zetten. Het oefent hen in het inzicht verkrijgen en geven. Anderzijds helpt het om tot in de geschiedschrijving de kwetsbaarheid en de kracht van de opstandingsgetuigenissen te zien en de strijd die ze met zich meebrengen – tussen mensen en in mensen zelf. De betwistbare historiciteit van de opstanding vereist dat mensen op hun eigen plaats in de geschiedenis tot een eigen omgang komen met de getuigenissen ervan. Inzicht in deze omgang en inzicht in verschillende mogelijkheden om hiermee om te gaan vergroot de kansen voor mensen een omgang hiermee te vinden die zij zelf kunnen verantwoorden. Dat vergroot de kracht van Jezus' messiasschap. Dit berust immers niet op het voor waar moeten aannemen van een historische claim die naar de huidige maatstaven betwistbaar is. Jezus' messiasschap berust op een persoonlijk overwogen en inzichtelijk te maken waagstuk, waarvoor de mens persoonlijk staat en de weerstand ertegen durft aangaan.

---

<sup>66</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 325.

<sup>67</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 321.



*De betwistbaarheid van Jezus als 'eschatos Adam' vergroot de kracht ervan* Met het begrip 'nieuwe mens' geeft Pannenberg aan dat in Jezus' leven het oerbeeld zichtbaar wordt van de mensheid die in dat leven deelt door het na te volgen. In Pannenberg's interpretatie heeft dit begrip universele strekking voor alle christenen.<sup>68</sup> De kracht hiervan is dat Pannenberg, Bijbels onderbouwd, een visie op mens-zijn ontwikkelt op basis waarvan christenen hun eigen mens-zijn kunnen verstaan. De zwakte is dat de universaliteit ervan de vruchtbaarheid van Pannenberg's inzichten beperkt voor christenen die andere mensvisies aanhangen. Een christen moet eerst Pannenberg's mensvisie aanhangen, om de invloed van Jezus op het mens-zijn te kunnen doorgronden. Dat beperkt de mogelijkheden om de bronnen van geloof en traditie vanuit andere mensvisies te verstaan en die mensvisies vanuit deze bronnen te voeden en te ondersteunen. Het beperkt de zeggingskracht van wie Jezus is voor christenen die Pannenberg's mensvisie niet onderschrijven en het tast hun mogelijkheden aan om aanspraak te maken op de waarheid van hun geloof in God, wereld en mensen. Pannenberg onderbouwt zijn eigen visie op het christelijk geloof met een kracht die alternatieve christelijke geloofsvisies verzwakt. Het nadelige effect daarvan op de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof is dat dit daarin een strijd creëert over welke christenen wel en welke geen aanspraak op de waarheid kunnen maken. Het zou sterker zijn wanneer christenen in verbondenheid aanspraak zouden kunnen maken op de waarheid van hun geloof, hoe verschillend zij hierover ook denken.

Wanneer de universaliteit van de mensvisie die Pannenberg ontwikkelt, wordt losgelaten, versterkt dit op twee manieren de inzichtelijkheid in de waarde van Jezus voor mensen. Ten eerste ontstaan er kansen om vanuit verschillende mensvisies antwoord te geven op de vraag wie Jezus is en welk effect hij heeft op het mens-zijn van mensen. Daardoor wordt de mogelijkheid groter dat Jezus' mens-zijn van invloed is op hoe andere mensen mens zijn. Anderen kunnen Jezus' mens-zijn immers probleemlozer vanuit hun eigen mensvisie verstaan, waardoor de kans stijgt dat zij van daaruit diens waarde beter begrijpen.

Ten tweede ontstaat ruimte in de wetenschappelijke discussie over

<sup>68</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 344.

Jezus' betekenis. Bijbelse bronnen kunnen vanuit verschillende mensvisies worden geïnterpreteerd, waardoor Jezus' mens-zijn op nieuwe manieren verschijnt. En er is meer gelegenheid om alternatieve visies op Jezus' mens-zijn met elkaar in gesprek te brengen met als doel ze sterker te maken. Als er niet hoeft te worden beargumenteerd welke mensvisie beter of het best aansluit bij Bijbelse bronnen, kan de discussie zich concentreren op het in verbondenheid uitwerken van verschillende aspecten van hoe Jezus mens was. Sommige daarvan worden pas zichtbaar als men een bepaalde mensvisie aanhangt, andere zijn algemener geldend. Al deze verschillende aspecten samen geven weer hoe Jezus mens-zijn gezien kan worden en voeden van daaruit het inzicht in Jezus' betekenis.

Dit is bijvoorbeeld van nut voor mensen die, vanuit een andere mensvisie dan die van Pannenberg, Pannenberg's visie op Jezus willen gebruiken om hun eigen visie te versterken, zonder dat ze diens mensvisie willen of kunnen onderschrijven. Daarnaast helpt het mensen om in een context waarin verschillende mensvisies naast elkaar bestaan, te getuigen van Jezus' impact op mensen op een manier die bij meerdere mensbeelden aansluit. Het helpt christenen om in hun eigen context en vanuit hun eigen visies verstaanbaar te spreken over wat daarenboven de betekenis van Jezus voor hen is.

#### **d. Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie**

De kracht van Pannenberg's christologie is dat hij zijn visie op Jezus als de Zoon van God nauwgezet verheldert en beargumenteert. Die sterke argumentatie maakt Pannenberg's interpretatie bijzonder inzichtelijk en toegankelijk. Wie Pannenberg's argument over een bepaald leerstuk wil weten, kan het opslaan en kan lezen hoe Pannenberg te midden van belangrijke spelers uit de theologiegeschiedenis zijn eigen visie onderbouwt en uiteenzet.

Deze toegankelijkheid heeft een kostprijs. Ze gaat ten koste van christologische pluraliteit, omdat Pannenberg zijn visie argumentatief onderbouwt en deze presenteert als de juiste. Waarheidsaanspraken van bediscussieerde christologen verschijnen daardoor als onwaar. Dat doet op drie plaatsen tekort aan de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof dat Jezus de Zoon van God is.

Ten eerste miskent Pannenberg de kans die de pluraliteit binnen zijn eigen christologische denkweg biedt. Pannenberg presenteert zijn veranderde opvatting van de incarnatie als de uitkomst van een ontwikkeling in zijn denken. Daarmee verplicht hij zichzelf om tegen zichzelf te argumenteren. Hij moet een deel van zijn eigen denkweg diskwalificeren, terwijl hij dat gedeelte ook had kunnen honoreren als van waarde voor hen die hij met zijn aanvankelijke visie overtuigde. Pannenberg mist de kans om twee incarnatieopvattingen te verdedigen en naast elkaar te laten bestaan. Dat is een gemis voor de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof dat Jezus de Zoon van God is. Het laten bestaan van beide posities naast elkaar opent de mogelijkheid om zich erin te blijven verdiepen waarom men zich met een van beide sterker engageert zonder dat men daarbij de ander diskwalificeert. Kennis van dergelijke redenen is ondersteunend voor de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof. Verschillende posities bestaan dan immers tegelijkertijd naast elkaar als aanspraken die mensen doen op de waarheid dat Jezus de Zoon is. Welke positie de juiste is, zal moeten blijken, maar er zijn meer opties, die elkaars waarheidsaanspraak erkennen.

Ten tweede blokkeert Pannenberg met de manier waarop hij de helderheid van het cruciale begrip zelfonderscheiding uitwerkt, alternatieve visies op Jezus' incarnatie, diens zondeloosheid, en de afstand tussen God en mensen. Dat pleit ervoor om in en naast het begrip zelfonderscheiding alternatieve interpretaties van Jezus' Zoon van God-zijn toe te laten, om daarmee deze blokkade op te heffen. Dat komt de inzichtelijkheid ten goede dat de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof - dat Jezus de Zoon van God is - niet valt of staat met een strikte hantering van het begrip zelfonderscheiding.

Ten derde is Pannenberg's visie op Jezus' messiasschap, diens opstanding en diens status van 'eschatos Adam' eenzijdig. Een grotere gevoeligheid voor alternatieve opvattingen van deze thema's vergroot de mogelijkheden om de waarheidsaanspraak te versterken van het christelijk geloof dat Jezus de Zoon van God is. Wanneer de discussie over verschillende benaderingen los wordt gevoerd van het doel om vast te stellen welke benadering de betere of beste is, kunnen verschillende perspectieven elkaar versterken. De discussie kan dan worden geconcentreerd op het in verbondenheid verdiepen van het inzicht

in de verschillen, en op het beantwoorden van de vraag hoe de verschillende manieren waarop elke positie er aanspraak op maakt de waarheid te verkondigen, het beste kunnen worden ondersteund.

### 3. Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Dalferth

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” is in Dalferths interpretatie onderdeel van de beeldtaal waarmee mensen de band tussen de Vader, de Zoon en de Heilige Geest waarheidsgetrouw kunnen verwoorden. God zelf is de bron van deze beeldtaal, waarmee mensen op een juiste manier over God kunnen nadenken en spreken. Wie waarheidsgetrouw over God wil spreken, kan dat slechts doen op grond van deze beeldtaal.

Het bezwaar van deze interpretatie is dat Dalferth het aantal manieren beperkt waarop God zich laat kennen. De zoektocht van de theologen Hick en Wiles, die Dalferth in zijn boek noemt, is in die zin te beschouwen als een mogelijkheid God op andere manieren te kennen dan Dalferth hem doet kennen.<sup>69</sup>

In deze paragraaf verken ik kansen om de beeldtaal die Dalferth reconstrueert voor God te vernieuwen, en schets ik mogelijkheden om om te gaan met verschillende vormen van ervaren zelfuitleg van God. Dit doe ik in drie stappen. Ik begin bij Dalferths analyse van de Mythegroep, verken hoe de eenzijdigheid van die analyse kan worden doorbroken en welke kansen dat biedt voor het christologische debat (paragraaf a). Vervolgens analyseer ik de kracht en de zwakte van het begrip ‘eschatologische Gewißheit’, dat in Dalferths benadering de zekerheid van geloofswaarheden borgt (b). Ten slotte verken ik hoe Dalferth Gods zelfuitleg systematisch-theologisch van een kader voorziet en in welke zin dit die zelfuitleg beperkt (c). In de vierde paragraaf beargumenteer ik waarom Dalferth de verbondenheid tussen God en mensen eenzijdig interpreteert, en onderzoek ik de kansen van een rijkere interpretatie (d). Tot slot beschrijf ik wat de overwegingen me hebben gebracht (e).

---

<sup>69</sup> Zie II.3.f.

### a. Dalferths eenzijdige benadering van de Mythegroep doorbroken

Dalferth begint *Der auferweckte Gekreuzigte* met commentaar op de bijdrage aan het christologisch debat van de Mythegroep (*Mythos-Gruppe*).<sup>70</sup> Deze groep bestaat uit zeven Engelse theologen van verschillende verschillende kerkelijke richtingen, die in het boek *The Myth of God Incarnate* stellen dat ze de incarnatie van de Zoon van God in Jezus beschouwen als mythe.

Hieronder zet ik uiteen in welke zin ik Dalferths weergave eenzijdig vind en waar kansen liggen om deze eenzijdigheid te doorbreken. Vervolgens verken ik de nadelen van Dalferths behandeling van de Mythegroep voor het christologisch debat.

#### *Dalferths eenzijdige weergave van de positie van de auteurs van de Mythegroep*

Dalferth introduceert het probleem dat de auteurs van de Mythegroep overwegen met een verwijzing naar het eerste hoofdstuk van hun boek:

Das Problem wird von dem Oxforder Patristiker Maurice Wiles im ersten, programmatischen Kapitel des Mythos-Buches folgendermaßen formuliert: ‘Könnte es ein Christentum ohne die Inkarnation ... geben?’ also – etwas präziser ausgedrückt – ohne den Glauben, daß ‘Jesus von Nazareth ... einerseits voll und ganz Mensch war, daß aber zugleich von ihm – und ihm allein – mit Recht gesagt wurde, er sei ebenso voll und ganz Gott, die zweite Person der gleichrangigen Trinität’?<sup>71</sup>

Als Dalferth het probleem in zijn eigen woorden samenvat, versmalt

<sup>70</sup> Het woord ‘Mythos-Gruppe’ ontleen ik aan Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 7. Eerder spreekt Dalferth over “der Autoren des Mythos-Buches” (2) en “Mythos-Autoren” (3). Het gaat om “eine Gruppe von sieben Theologen verschiedener Konfession unter der Federführung von John Hick nach dreijähriger Diskussion” in juli 1977 in Engeland een boek publiceerde met de titel “The Myth of God Incarnate” (1).

<sup>71</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 2. Dalferth citeert uit Maurice Wiles, “Christentum ohne Inkarnation?” in John Hick (Hrsg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott* (Gütersloh, 1979), 11-20, 11.

hij de probleemstelling en verandert hij de blikrichting ervan. Het gaat Wiles om de verkenning van de mogelijkheden van een christendom zonder de preëxistentie van de logos. Dalferth richt zich niet op de horizon waar die mogelijkheden zouden kunnen dagen, maar keert zich naar het wezen van het christelijk geloof. Dalferth brengt Wiles' vraag terug tot een principekwestie, terwijl deze ook te interpreteren is als een zoektocht naar mogelijke alternatieven voor de incarnatiegedachte.<sup>72</sup> Dalferth geeft Wiles' vraag als volgt weer:

Wir können Wiles' Frage daher auch so ausdrücken: Gehört der Inkarnationsglaube zum Wesen des Christentums? Wenn ja, dann ist Christentum ohne diesen Glauben unmöglich. Ist Christentum ohne diesen Glauben aber möglich, dann gehört der Inkarnationsglaube eben nicht wesentlich zum Christentum.<sup>73</sup>

De eenzijdigheid krijgt hier haar beslag doordat Dalferth het woordpaar 'Wesen'/'wesentlich' invoegt in Wiles' probleemstelling. Het woordpaar functioneert als verbinding tussen het geloof in de incarnatie en het christelijk geloof. Deze invoeging heeft als effect dat wat

<sup>72</sup> Ik lees in het woordje "ein" in Wiles' vraag "Könnte es ein Christentum (...) geben" dat Wiles de mogelijkheid openhoudt dat het hier een onder meerdere vormen van christelijk geloof zal betreffen. Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 2.

<sup>73</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 2, "daher" verwijst naar enkele overwegingen die Dalferth geeft op p. 2 naar aanleiding van Wiles' probleemstelling. Hij vat deze overwegingen samen in het in de hoofdstekst weergegeven citaat. Daarna vervolgt Dalferth: "Genau das ist die These, die von Wiles und den übrigen Autoren des Mythos-Buches mit unterschiedlichen Argumenten vertreten wird: *Glaube an Jesus Christus ist nicht notwendig Inkarnationsglaube, Christologie* (die theologische Selbstdeutung des Glaubens an Jesus Christus) *daher auch nicht notwendig Inkarnationschristologie.*" (2-3, cursivering Dalferth).

Een ander mogelijk argument voor de stelling dat Wiles cs. een thema aansnijden dat wezenlijk is voor het christelijk geloof, geeft Dalferth in Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 3-5. Samengevat luidt het: "Das Inkarnationskonzept prägt die Christologie, Ekklesiologie, Schöpfungslehre und Gotteslehre des Neo-Anglikanismus in gleichem Maße. Es fundiert dessen ganzes theologisches System und ist seinerseits in dem für fundamental erachteten Inkarnationsglauben begründet. Indem die These der Mythos-Autoren genau auf dieses Fundament zielt, betrifft sie keine theologische Streitfrage unter anderen, die sich im Rahmen dieses Paradigmas noch erörtern ließe. Sie plädiert vielmehr offen für einen theologischen Paradigmenwechsel dessen Auswirkungen für das theologische Selbstverständnis des neuern Anglikanismus in der Tat erheblich sein dürfen." (4-5) Opvallend hierbij is wel dat Dalferth op p. 1 beschrijft dat niet alle zeven auteurs van de Mythegroep (neo)anglicaans zijn.

Wiles als zoektocht presenteert, in Dalferths weergave als een analyse verschijnt. Wiles beschrijft op zoek te willen gaan naar alternatieven voor het geloof in de incarnatie binnen het christendom. Dalferth leest deze zoektocht als argumentatief betoog tegen het wezenlijke karakter van het incarnatiegeloof binnen het christendom. Daarmee blokkeert hij ten eerste mogelijkheden om deze zoektocht te interpreteren als een zoektocht naar wezenlijke alternatieven voor het incarnatiegeloof, precies zo wezenlijk als dit geloof is voor het christelijk geloof. Ten tweede blokkeert hij mogelijkheden om deze zoektocht zo te zien: men richt zich er niet op het incarnatiegeloof, maar op andere aspecten van het christelijk geloof die hiervoor even wezenlijk worden geacht.

Dalferth verheldert vervolgens op twee manieren wat de Mythegroep naar zijn idee bijdraagt aan de stelling dat het geloof in de incarnatie niet wezenlijk is voor het christendom. Ten eerste verheldert hij de begrippen die in het boek van Wiles c.s. worden gebruikt. Dalferth vindt dit nodig, omdat door een onzorgvuldig gebruik van begrippen de stelling van het boek niet eenduidig is.<sup>74</sup> Ten tweede brengt hij de argumenten in kaart waarmee in *The Myth of God Incarnate* wordt gepleit voor de stelling dat het geloof in de incarnatie niet wezenlijk is voor het christelijk geloof. De argumenten overziende concludeert Dalferth dat geen van deze argumenten op zich onjuist is, maar tegelijk ook dat geen van deze argumenten overtuigend is.<sup>75</sup>

Mijn algemene bezwaar tegen deze verheldering is dat ze slechts Dalferths visie op de Mythegroep verheldert. De argumenten die door de verschillende leden van de groep worden gegeven, verschijnen hierdoor alleen in de belichting van Dalferths argumentatie en vraagstelling.

Dat heeft als nadeel dat hun gebrek aan eenduidigheid slechts als

---

<sup>74</sup> "Glaube an Jesus Christus ist nicht notwendig Inkarnationsglaube, Christologie daher nicht notwendig Inkarnationschristologie - das ist die Grundthese der Mythos-Gruppe. Sie ist nur scheinbar eindeutig. Wendungen wie 'Inkarnationsglaube' und 'Inkarnationschristologie' können ganz verschieden verstanden werden, wie die von den Mythos-Autoren für ihre These angeführten Gründe auch zeigen." Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 7.

<sup>75</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 8. Op 9 legt Dalferth uit waarom hij de argumenten niet doorslaggevend vindt, maar ook niet onjuist.

incoherent verschijnt. Het is ook mogelijk om dit gebrek aan eenduidigheid op andere manieren te interpreteren. Het zou geïnterpreteerd kunnen worden als poging om, zonder bedoeld te zijn als argumentatieve weerlegging van het incarnatiegeloof, een veelkleurige waaier aan alternatieven hiervoor te initiëren. Ook kan het geïnterpreteerd worden als een veelkleurige gedeelde belijdenis van verschillende theologen dat zij zich nog steeds christen voelen, zonder dat zij het incarnatiegeloof nog kunnen onderschrijven. Omdat Dalferth de argumenten van de Mythegroep eenzijdig belicht, mist hij de kans om hun gebrek aan eenduidigheid te interpreteren als een opening van nieuwe perspectieven op het christelijk geloof.

Dalferth stelt vast dat geen van de argumenten van de Mythegroep doorslaggevend is om de stelling te verlaten dat het geloof in de incarnatie van wezenlijk belang is voor het christendom. Hij weegt de argumentatie volledig in het licht van de vraag of het incarnatiegeloof wezenlijk is voor het christelijk geloof of niet. Andere benaderingen zijn echter ook mogelijk: de principekwestie die Dalferth opwerpt, openlaten en niet met argumenten beslechten; of de argumenten beschouwen als een zoektocht naar mogelijkheden om het wezenlijke van het christelijk geloof op andere manieren te borgen dan in het incarnatiegeloof gebeurt. Dan kan de zoektocht van Wiles c.s. een pleidooi zijn om de principekwestie die Dalferth erin leest vooral te benutten als mogelijkheid om breder te kijken. De genoemde argumenten worden dan niet gelezen als pleidooi om het incarnatiegeloof te verlaten, maar om de zoektocht naar alternatieven te ondersteunen.

Mijn bezwaar tegen de wijze waarop Dalferth de bijdragen van de Mythegroep becommentarieert, is dat hij het aantal mogelijke interpretaties van deze bijdragen sterk beperkt. Ik had liever een discussie gezien waarin meer ruimte aan de inzichten van deze denkers was gegeven. Dan waren voor mij de alternatieven voor Dalferths interpretatie duidelijker geworden en had ik een betere afweging kunnen maken tussen Dalferths interpretatie en de overwegingen van de Mythegroep.

Dalferths aanpak heeft als nadeel dat het christologische debat erin beperkt wordt weergegeven. Dat tast ook de kracht aan van zijn analyse van uitspraken over Jezus Christus.



*Nadelen van Dalferths aanpak voor de analyse van uitspraken over Jezus Christus*

Dalferth concludeert dat slechts vanuit het kernthema van de christologie valt te beoordelen of het incarnatiegeloof essentieel is voor het christelijk geloof.<sup>76</sup> Hij analyseert dat twee auteurs die hebben meegewerkt aan *the Myth of God Incarnate* stellen dat niet in alle christologische uitspraken wordt gerefereerd aan dezelfde persoon.

Cupitt wijst erop dat wat in christologische uitspraken wordt gezegd onderling zo sterk verschilt, dat het niet gemakkelijk onder één noemer gebracht kan worden.

Hick stelt dat er in de vroegchristelijke belijdenissen een verschuiving is geweest van metaforisch naar metafysisch spreken. In de eerste eeuwen na Christus refereerde men naar de *mens* Jezus van Nazareth, over wie men de metaforische uitspraak deed dat hij de Zoon van God was. Daarna refereerde men aan de *Zoon van God*, die mens is geworden, een metafysische uitspraak. Hick stelt dat hier sprake is van een ‘Referentenwechsel’, een wisseling in de persoon aan wie gerefereerd wordt als men over Jezus Christus spreekt.<sup>77</sup> Dit maakt volgens Dalferth de vraag urgent wat de diepe eenheid is waarop deze verschillende uitspraken gebaseerd zijn.

Dalferths interpretatie van Cupitt en Hick strekt zich uit voorbij *the Myth of God Incarnate*. Hij put uit ander werk van de twee auteurs, die hij in dezen als representatief voor de hele Mythegroep beschouwt.<sup>78</sup> Cupitt analyseert dat het, in Dalferths woorden, “keineswegs auf der Hand” ligt dat de diversiteit aan christologische belijdenissen over één en dezelfde Jezus Christus gaan. Dalferth leest dit als een noodzaak om te bewijzen dat onder de diversiteit een diepe thematische eenheid ligt:

Angesichts dieser Differenzen kann nicht einfach pauschal unterstellt, sondern muß zunächst einmal erwiesen werden, daß sich die

---

<sup>76</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 11.

<sup>77</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 12.

<sup>78</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 12, met name: “Don Cupitt hat unter den Mythos-Autoren immer wieder darauf hingewiesen” en “John Hick – um ihn exemplarisch herauszugreifen –”.

Mannigfaltigkeit christologischer Bekenntnisse auf eine thematische Tiefenstruktur zurückführen läßt.<sup>79</sup>

Wat mij betreft trekt Dalferth deze conclusie te snel. Er kan ook anders worden omgegaan met de geconstateerde enorme diversiteit aan christologische uitspraken. Die diversiteit kan ook geïnterpreteerd worden als een uiting van de pluraliteit die kennelijk bestaat in de christengemeenschap. Die diversiteit zou dan zelfs kunnen worden geïnterpreteerd als een pleidooi om juist niet één christologisch thema te construeren dat de basis moet vormen van al wat christenen belijden. De diversiteit aan manieren waarop christenen door Jezus Christus worden aangesproken en hun christelijk geloof bijgevolg belijden, zou bijvoorbeeld zo groot kunnen zijn dat zij het menselijk inzicht te boven gaat. Dalferth sluit deze zienswijze uit van zijn interpretatie.

Dalferth interpreteert Hick op eenzelfde wijze als hij Cupitt interpreteert. In de door Hick geconstateerde wisseling in referent, die ik hierboven beschreef, ziet Dalferth een reden om te komen tot leerstellige eenheid wat betreft de persoon aan wie gerefereerd wordt in uitspraken over Jezus Christus.<sup>80</sup> Daarmee interpreteert Dalferth deze wisseling mijns inziens eenzijdig. Deze is ook te interpreteren als een pleidooi voor de christelijke gemeenschap om de bestaande pluraliteit ten aanzien van Jezus Christus in haar geloofsleer te verwerken. Juist omdat de pluraliteit zo groot is dat er mensen zijn die metaforisch en die metafysisch aan Jezus Christus refereren, en die beide groepen er al eeuwen lang zijn, is het van belang dit gegeven leerstellig te verdisconteren en het christologische gesprek erover gaande te houden.

Dalferth geeft zich wel rekenschap van deze pluraliteit in de wereldwijde christelijke gemeenschap. Hij presenteert haar echter slechts als argument om tot leerstellige eenheid te komen over de persoon aan wie gerefereerd wordt in uitspraken over Jezus Christus. Het nadeel daarvan is dat in Dalferths analyse van de persoon aan wie wordt gerefereerd in christologische uitspraken, deze persoon be-

---

<sup>79</sup> Citaten uit Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 12.

<sup>80</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 12-13.

perchter verschijnt dan hij in werkelijkheid wordt besproken. Dalferth's verlangen naar leerstellige eenheid is zo sterk, dat het hem de ruimte ontnemt om de kracht van uitspraken over de persoon van Jezus te verkennen als zij die eenheid ondergraven.

#### **b. Kracht en zwakte van de 'eschatologische Gewißheit'**

Wezenlijk aan de structuur van een geloofsbelijdenis is dat een gelovige ermee de waarheid uitdrukt over het geloof dat hij ermee belijdt, stelt Dalferth. Voor de belijdenis "Jezus is de Zoon van God" geldt in die zin hetzelfde als voor iedere andere belijdenis. Een gelovige wil ermee de waarheid tot uitdrukking brengen over Jezus Christus. Dalferth:

Denn im Bekenntnis beansprucht der Bekennende Jesus ja als den zur Sprache zu bringen, der er in Wahrheit ist. Er will nicht irgendeine, sondern die wahre Sicht auf Jesus zum Ausdruck bringen, in die auch andere aus eigener Überzeugung (Evidenz) einstimmen können sollen (Konsens), weil sie nicht nur seine Privatmeinung ist, sondern dem Sein Jesu Christi selbst entspricht (Korrespondenz).<sup>81</sup>

De zekerheid (*Gewißheit*) dat het ook daadwerkelijk de waarheid is die de gelovige belijdt, ontleent Dalferth aan de opwekking van Jezus.<sup>82</sup> Vanuit de boodschap die Jezus vertelde tijdens zijn leven konden de eerste christenen zijn lijden, sterven en de verhalen van de verschijningen na zijn dood begrijpen. Deze christenen gebruikten Jezus' boodschap van het aanbreken van het koninkrijk van God als een hermeneutische sleutel om tot begrip te komen. Zo kwamen ze ertoe aan te nemen dat Jezus door God was opgewekt uit de dood. Zo, aldus Dalferth,

transformierten die ersten Christen etwas ganz und gar Unwahrscheinliches hermeneutisch so in Wahrscheinliches, daß sich ihnen eine fundamental widersprüchliche Erfahrung als eschatologische Gewißheit erschloß.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 22, cursivering Dalferth.

<sup>82</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 24-25.

<sup>83</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 25.

Ik begrijp dit als volgt. De eerste christenen leren op grond van de boodschap van Jezus de werkelijkheid op een andere manier begrijpen en uitdrukken. Uit hun belijdenis van Jezus' opwekking uit de dood blijkt dat de begripstransformatie zich heeft voltrokken. Met deze belijdenis drukken ze zo kernachtig mogelijk uit dat Gods heerschappij werkelijk werkelijkheidsveranderend is doorgebroken. De gekruisigde is opgewekt uit de dood. Dalferth, samenvattend:

Kurz: Daß Gott den gekreuzigten Jesus vom Tod erweckt hat, ist das theologisch unhintergehbare Grundbekenntnis und Basisurteil des christlichen Glaubens. Wenn dieser von Jesus spricht, spricht er vom *Auferweckten Gottes*.<sup>84</sup>

Er is iets ingewikkelds aan de hand met de manier waarop Dalferth hier de begrippen waarheid, zekerheid en christenen met elkaar verbindt. Het valt in het oog in de laatste zin die ik hierboven van Dalferth citeer. Het onderwerp in deze zin, “dieser”, “er”, is “der christliche Glaube”. De christen die zijn geloof belijdt, spreekt met de stem van het geloof.

Deze stem is gelijk aan zijn eigen stem, vanwege de eschatologische zekerheid die iedere christen deelachtig is. Maar juist die deelachtigheid vind ik problematisch. Met het begrip ‘zekerheid’ is het net als met het begrip ‘zwangerschap’. Een beetje kan niet. In de eschatologische zekerheid valt bij Dalferth de beslissing of we over een echte of een onechte christen praten. Een echte christen is in Dalferths interpretatie eschatologisch zeker van zijn zaak en leent zijn stem aan de stem van het echte christelijke geloof. Iemand met meer eschatologische onzekerheid valt buiten dit echte geloof. Ik denk dat Dalferth zich onvoldoende rekenschap geeft van de onzekerheid waardoor de opwekkingsgetuigenissen worden omringd, zowel in de Bijbelteksten, als onder christenen (bijvoorbeeld Matteüs 28:17). Er zijn ook christenen die geen eschatologische zekerheid bezitten, die niet zo zeker zijn van hun zaak, en toch Jezus ter sprake willen brengen als degene die hij werkelijk, naar waarheid, volgens hen is. En de onzekerheid die daar onlosmakelijk mee ver-

<sup>84</sup> Zie ook Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 24-26, citaat 24, cursivering Dalferth.

bonden is. Dat gaat in Dalferths interpretatie niet.

De eenheidsgrond die in deze interpretatie is geconstrueerd stelt deze christenen voor een problematische keuze uit twee vormen van onwaarachtigheid. Ofwel ze getuigen van een eschatologische zekerheid zonder dat ze die bezitten, ofwel ze brengen “die *wahre Sicht auf Jesus zum Ausdruck*” zonder dat ze geloven dat het de waarheid is. Als de privémening (*Privatmeinung*) van de christen niet overeenstemt met de “*wahre Sicht auf Jesus*” zoals dat “dem sein Jesu Christi selbst entspricht” zijn dit de enige opties die Dalferths interpretatie biedt.<sup>85</sup>

Mijn conclusie is dat de eenheidsgrond die Dalferth onder de diversiteit aan christologische posities construeert geen recht doet aan die diversiteit. Dalferth belicht daarmee deze diversiteit eenzijdig en verzwakt argumenten voor alternatieve visies dan de zijne. De christologische posities die Dalferth weergeeft zijn diverser en argumentatief sterker dan in zijn interpretatie. Ze laten zich daarom niet op basis van Dalferths argumenten onder de eenheidsgrond scharen.

Door te verwijzen naar deze eenheidsgrond met begrippen als waarheid, waar zicht en het aanwijzen van Jezus Christus zelf als bron ervan, wordt in Dalferths interpretatie het verschil onoverbrugbaar tussen deze eenheidsgrond en posities die zich er niet onder laten scharen. Die posities verschijnen in Dalferths interpretatie als onware posities.

Mijn bezwaar hiertegen is dat de overtuigingskracht die op deze wijze in Dalferths interpretatie wordt gecreëerd, niet slechts berust op het afwegen van verschillende posities. Ze berust deels op het beoordelen en als waar beargumenteren van de eigen positie. Dat bemoeilijkt de mogelijkheden om Dalferths interpretatie te verbinden met en te plaatsen ten opzichte van alternatieve christologische posities. In zijn interpretatie wordt immers niet een gelijkwaardige positie onder andere posities beargumenteerd. Er wordt gestreden om mensen met andere posities te overtuigen van de positie die in deze interpretatie wordt verdedigd.

Daarom is het te stellig om te spreken van eschatologische zeker-

---

<sup>85</sup> Alle citaten, inclusief het woord ‘*Privatmeinung*’ zie Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 22, cursivering Dalferth.

heid. Hiermee gaat Dalferth eraan voorbij dat de overtuigingskracht van zijn christologie niet voor iedere christen zeker en vast is. Een begrip dat meer onzekerheid en subjectiviteit toelaat is passender, omdat het meer ruimte biedt aan alternatieve overtuigingen. Spreken van eschatologisch *vertrouwen* is daarom beter. Dat miskent niet dat degene die zijn vertrouwen onder woorden brengt daarvan zelf overtuigd is, maar laat de mogelijkheid open om de mate van (on)wankelbaarheid daarvan uit te drukken. Het is ook verbindender naar anderen die op andere manieren hun vertrouwen aan hun geloof in Jezus Christus ontlenen.

### c. Het systematisch-theologisch uitdrukken van de zelfuitleg van God

Het kernthema van het christelijk geloof is voor Dalferth dat de gekruisigde Jezus van Nazareth door God is opgewekt uit de dood. Dit kernthema bevat alle betrekkingen tussen God, Jezus en mensen al in de kiem. De taak van de systematische theologie is het ontvouwen van deze betrekkingen en het uiteenzetten van de verbanden en implicaties die eruit voortvloeien.<sup>86</sup> Wat hierdoor wordt ontvouwd, is de zelfuitleg van God.<sup>87</sup> God zelf legt uit wie hij is, in het leven van Jezus Christus, in diens lijden, sterven en opwekking. Deze zelfuitleg van God vindt plaats in het leven van Jezus zelf, in Jezus' verkondiging en in de aanname door gelovigen van deze zelfuitleg als geloofswaar-

---

<sup>86</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 28-37 en hierboven II.3.b.

<sup>87</sup> Dalferth werkt dit uit in Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 151-53. Vergelijk met name: "Christologische Aussagen sind deshalb nicht dadurch wahr, daß sie Gott und sein Heilshandeln wahrheitsgemäß beschreiben. Sie sind es dadurch, daß sie die Selbstkommunikation Gottes sprachlich zur Geltung bringen, indem sie klarstellen, daß Gott nur verstanden wird, wenn er so verstanden wird, wie er sich in Jesus Christus und durch seinen Geist selbst verständlich macht: Alle wahrheitsgemäße Kommunikation über Gott gründet in der Kommunikation mit Gott, die sich ihrerseits der Selbstkommunikation Gottes mit uns verdankt." en het begin van de volgende paragraaf: "Dieser theologisch fundamentale Sachverhalt der Selbstkommunikation Gottes wird in der Trinitätslehre entfaltet. Diese expliziert damit die Grundlage der Christologie, von der diese in all ihren Dimensionen bestimmt ist." 152-53.

heid.<sup>88</sup> Dalferth laat vervolgens zien welke implicaties dit heeft voor de godsleer, de christologie en de pneumatologie. Hij doet dit door waar nodig systematisch-theologische begrippen te ontleden in met name metafysische, semantische, theologische en antropologische componenten. Deze componenten voegt hij vervolgens opnieuw samen, waarbij hij sommige bijstelt of vervangt. Zo geeft hij gedetailleerd de verschuivingen weer die in de godsleer, de christologie en de pneumatologie optreden als hij de zelfuitleg van God installeert als de kern ervan. Ook ten aanzien van de antropologie geeft hij de implicaties van zijn denken aan.

Het werk dat Dalferth hier verricht is analytisch indrukwekkend en ik vind het knap hoe Dalferth zijn werkwijze inzichtelijk en navolgbaar maakt.

Mijn bezwaar betreft opnieuw de stelligheid waarmee Dalferth claimt dat zijn visie, ditmaal op de zelfuitleg van God, de ware is. Dalferth baseert deze waarheidsclaim op de eschatologische zekerheid van de eerste christenen, die hun ervaringen dat Jezus na zijn dood aan hen verscheen, verbonden met de boodschap die hij voor zijn dood verkondigde.<sup>89</sup> Zij waren ervan overtuigd dat zij de waarheid over Jezus hadden leren kennen en dat het God zelf is die meedeelt wat in Jezus' leven, lijden, sterven en opwekking wordt verteld.

Mijn bezwaar daarbij is dat Dalferth, door deze zekerheid aan de eerste christenen te ontnemen, zijn beschrijving van de ware zelfuitleg van God geheel door hen laat bepalen. Zijn blik wordt daardoor te veel bepaald door wat deze eerste christenen hebben gezien. Dat gaat ten koste van oog voor ten minste twee noties die behoren tot het hart

---

<sup>88</sup> Zo concludeer ik uit Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 151-53. Dalferth zet hier uiteen dat het waardevolle dat hij wil honoreren in de 'Communicatio Idiomatum' het in de hoofdttekst geschetste perspectief op God, Jezus en mensen is. Vergelijk met name: "Gott ist der Referent christologischer Aussagen, und Gottes Handeln ist das, was diese zur Sprache bringen, indem sie aus der Perspektive des Glaubens darlegen, wie Gott sich in der Geschichte Jesu Christi selbst für uns auslegt - in dem kompakten Sinn,  
- daß Gott selbst es ist, der hier für uns auslegt, wer und was er ist,  
- daß Gott selbst es ist, der hier für uns ausgelegt wird,  
- daß Gott selbst es ist, der dafür sorgt, daß seine Selbstausslegung für uns im Glauben von uns auch wahrheitsgemäß wahrgenommen wird." 152, cursivering Dalferth.

<sup>89</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 25.

van het christelijk geloof, maar die in Dalferths benadering onvoldoende tot hun recht komen. Dit zijn de joodse context van het christelijk geloof en de door Jezus gecommuniceerde godverlatenheid.

*Dalferth heeft te weinig oog voor de joodse context van het christelijk geloof*

De joodse context van het christelijk geloof is van belang voor onder meer de uitleg van oudtestamentische verhalen en een goed begrip van Jezus' en Gods identiteit. Jezus was een joodse man, van wie het geloofsleven was gebed in de context van het joodse geloof. Dalferth kan niet anders dan deze joodse identiteit rangschikken onder het door hem gedefinieerde kernthema van het christelijk geloof. Dat heeft als gevolg dat ze in zijn theologie verschijnt in het kader van dit kernthema. Dalferth gebruikt perspectieven uit het Oude Testament om zijn visie op de identiteit van Jezus uit te werken.<sup>90</sup> Hij beschrijft op welke manieren deze perspectieven in die visie op Jezus Christus een plaats hebben en gelden als adequate uitwerking van wie Jezus is.

Dalferth licht niet toe wat, los van de visie op Jezus waarin deze perspectieven voor hemzelf samenkomen, hun impact is op de identiteit van Jezus in diens joodse context. Onbelicht blijft bij welke met Jezus verbonden oudtestamentische perspectieven de grootste gevoeligheid ligt in het jodendom en wat die gevoeligheid is. Dalferth maakt niet per perspectief inzichtelijk wat het effect is op Jezus' plaats in het jodendom, nu hij de perspectieven in zijn visie op Jezus verenigt. De gestalte van Jezus in diens joodse context blijft daardoor onderbelicht. Dalferth concentreert zich op de confrontatie tussen het Jodendom en zijn eigen visie op Jezus.

Ook Dalferths weergave van de verschillen en overeenkomsten tussen de joodse visie op de zelfuitleg van God en de christelijke visie daarop is beperkt. Dalferth concentreert zich op een uitwerking van zijn visie op Gods zelfuitleg en verheldert die waar nodig aan de hand van oudtestamentische begrippen.<sup>91</sup> Daardoor wordt niet inzichtelijk wat, los van de visie op Jezus, de grootste pijnpunten zijn voor het Jodendom in de christelijke visie op Gods zelfuitleg. Ook blijft het in-

---

<sup>90</sup> Vergelijk bijvoorbeeld Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 74-75, 112-13, 127-32.

<sup>91</sup> Bijvoorbeeld Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 152, 166, 300.



zicht in mogelijke verbindingen tussen joodse en christelijke visies op Gods zelfuitleg beperkt. Meer oog voor dergelijke verschillen en verbanden draagt bij aan het inhoudelijke gesprek tussen het christelijke en het joodse geloof en verheldert Jezus' confrontatie als jood met het joodse geloof. Het vergroot bovendien de kans op inzichten die Dalferths visie op Jezus doorkuisen en dus kunnen aanvullen, versterken of herijken.

Juist omdat Jezus zijn identiteit ontleent aan het joodse geloof is het van belang voor de zelfuitleg van God om keer op keer de spanning met het Jodendom op te zoeken. Die spanning wordt het meest inzichtelijk in de manieren waarop Jezus de zelfuitleg van God heeft veranderd maar ook verbonden heeft gehouden met het jodendom. Het is om die reden van belang om Jezus' identiteit en Gods zelfuitleg niet alleen in een christelijk kader te plaatsen maar ook in de joodse context te blijven verstaan.

*Dalferth heeft te weinig oog voor de godverlatenheid in Jezus' communicatie van Gods zelfuitleg*

De zelfuitleg van God geschiedt niet alleen aan de persoon van Jezus Christus, in de opwekking, maar ook in de persoon van Jezus, in diens doen en laten. Daarom is het van belang om te beschrijven in welke zin Jezus' persoon verschilt van andere personen. Dalferth beroept zich hiervoor op de klassieke tweenaturenleer en de manier waarop die in de leer van de an-/enhypostasie is uitgewerkt. Het verschil tussen Jezus en andere personen is dat andere personen door God worden geschapen en uitwendig aan God bestaan. Jezus' persoon is niet door God geschapen, omdat die de tweede persoon van de drie-eenheid is. Jezus behoort "zur Kommunikation Gottes mit sich selbst", waar andere mensen behoren "zur Kommunikation Gottes mit anderem als Gott selbst."<sup>92</sup> Het effect hiervan is dat Jezus voor andere mensen in de eerste plaats verschijnt als een openbaringsplaats van God. Jezus is een medium, een taalinstrument, van de zelfuitleg van God.

Dit blijkt uit Dalferths gebruik van de begrippen 'God-worden' (*Gottwerdung*) en 'mens-worden' (*Menschwerdung*). Deze begrippen ontleen hun inhoud aan de functie die Jezus heeft in Gods openba-

---

<sup>92</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 156.

ring naar mensen toe. God toont in Jezus aan mensen het ware God-zijn en het ware mens-zijn.<sup>93</sup>

Dalferth benadrukt daarmee zowel de cruciale plaats van Jezus in Gods openbaring, als het radicaal nieuwe dat Jezus brengt over God en mensen. De ruimte die Dalferth inruimt in Jezus' mens-zijn voor de zelfuitleg van God gaat echter ten koste van Jezus' mens zijn als ieder ander mens.<sup>94</sup>

Dit heeft in Dalferths christologische denken een belangrijk gevolg voor de zelfuitleg van God in Jezus' godverlatenheid aan het kruis. Jezus verwoordt zijn godverlatenheid, hangende aan het kruis, "met luide stem: 'Eloï, Eloï, lema sabachtani?', wat in onze taal betekent: 'Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?'"<sup>95</sup> Voor Dalferth is deze godverlatenheid weliswaar 'jesuanisch', maar niet 'christlich'.<sup>96</sup> Ze behoort wel tot het autobiografische perspectief van Jezus zelf, maar niet tot het perspectief van het christelijk geloof. Dalferth verwoordt de perspectiefwissel als volgt:

In der markinischen Jesuserzählung (...) wird ein dramatischer Widerspruch aufgebaut zwischen dem Gottesverständnis des von Jesus verkündeten Evangeliums und dem Gottesverlust des am Kreuz verendenden Künders des Evangeliums, der nicht mehr narrativ-semantisch in dessen eigener Lebensgeschichte, sondern (...) erst in der Lebensgeschichte derer gelöst wird, denen diese Geschichte erzählt wird und die den Gekreuzigten als Auferweckten erleben und erfahren.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 169-70.

<sup>94</sup> Vergelijk de vraag die Dalferth hier opwerpt in Dalferth, *Auferweckte Gekreuzigte*, 18: "die orthodoxe Lösung, wie sie in der An- und Enhypostasielehre vorliegt, läßt zumindest die Frage offen, ob das volle individuelle Menschsein Jesu gewahrt bleibt." Dalferth stelt de vraag ten aanzien van denkers die het levensverhaal van de mens Jezus van Nazareth als predikaat zien van de logos, oftewel de tweede persoon van de drie-eenheid. Ik denk dat ook Dalferths interpretatie aan deze kritiek niet ontkomt, omdat daarin de mens Jezus van Nazareth het predikaat is van "der auferweckte Gekreuzigte". Ook voor Dalferths analyse geldt immers: "Bei dieser Analyse wird der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth sozusagen ein anderes Subjekt unterschoben" (18).

<sup>95</sup> Gedeelten uit Marcus 15:34, 35.

<sup>96</sup> Dalferth, *Umsonst*, 156.

<sup>97</sup> Dalferth, *Umsonst*, 155-56.

Dalferths pointe is hier dat God ook door de godverlatenheid heen spreekt. Dalferth stelt:

Dass die dramatische theologische Pointe des Lebensversuchs Jesu nicht in dessen eigener Lebensgeschichte, sondern erst in der Lebensgeschichte derer manifest wird, die ihn als Christus beken-  
nen (...).<sup>98</sup>

De christen is in Dalferths theologie degene die, als hijzelf met godverlatenheid te maken heeft, weet dat die ervaring ook Jezus niet vreemd is geweest. Jezus is overleden in het besef door God verlaten te zijn. Deze christen weet echter ook dat noch het leven van Jezus noch het koninkrijk van God in die autobiografische ervaring is geëindigd. De kracht daarvan is dat de impact van de godverlatenheid op Jezus' autobiografie op geen enkele wijze gerelativeerd wordt. Jezus heeft de godverlatenheid volledig ervaren en dat geuit aan het kruis. En tegelijk is God nabij geweest. De zwakte is dat Jezus' kruiswoord in deze analyse slechts jesuologisch (*jesuanisch*<sup>99</sup>) autobiografisch is geweest. Jezus vertolkt, op het moment dat hij de godverlatenheid ervaart, niet de waarheid over God. Dat is problematisch, omdat Jezus in Dalferths christologie wordt beschouwd als behorend tot de communicatie van God met zichzelf. Als deze persoon communiceert dat hij door God is verlaten, dan wordt daar meer gecommuniceerd dan slechts een autobiografisch perspectief van de mens Jezus.

Mijn bezwaar tegen Dalferth is dat hij te snel verklaart dat in deze communicatie van Jezus het christelijke perspectief afwezig is. Daarmee peilt hij de godverlatenheid in het christelijke perspectief en in de zelfuitleg van God onvoldoende. Wat gebeurt er bijvoorbeeld met het christelijke perspectief en de zelfuitleg van God als deze uitroep zou worden geïnterpreteerd als een absentie van God daarin? Of als een absentie van elk perspectief?

Het onderliggende probleem is hier dat het spreken van iemand niet goed wordt verstaan, als men diens zwijgen onvoldoende laat doordringen. Daarom is het van belang na te denken over vragen als

---

<sup>98</sup> Dalferth, *Umsonst*, 157.

<sup>99</sup> Dalferth, *Umsonst*, 156.

‘wat betekent het het stilvallen van Gods aanwezigheid, de stilte in de zelfuitleg van God, als ze juist degene overkomt die als de openbaringsplaats bij uitstek geldt van deze zelfuitleg?’ en ‘wat betekent deze breuk voor het christelijk geloof?’

#### **d. De verbondenheid tussen God en mensen eenzijdig geïnterpreteerd**

Dalferth beschrijft hoe God en mens zich verbinden aan de hand van de begrippen God-woorden en mens-woorden. Beide begrippen beschrijven een wordingsbeweging tussen de polen ‘mens’ en ‘God’. In die wordingsbeweging wordt getoond wat de waarheid is over mensen en God-zijn. “Was der Mensch wahrhaft ist, zeigt sich in der ‘Gottwerdung’ Jesu Christi” en “Was Gott wahrhaft ist, zeigt sich in seiner Menschwerdung.”<sup>100</sup> Dalferth geeft hier de verbinding tussen God en mensen weer als een kenrelatie, waarin God aan de mensen zowel zichzelf als het ware mens-zijn leert kennen. In deze kenrelatie worden vervolgens onder meer Gods nabijheid bij mensen, zijn barmhartige liefde en het heil dat hij brengt voor de schepping ontvouwd. Dalferth kadert de liefde, de nabijheid, het heil en alle andere manieren waarop God zich verbindt met mensen in, in deze kenrelatie. Dit heeft tot gevolg dat elke vorm van verbondenheid van mensen met God wordt ondergeschikt aan deze kenrelatie en daardoor mede wordt bepaald.

Dat wreekt zich bij vormen van omgang met God die buiten deze kenrelatie vallen. Ik denk bijvoorbeeld aan Jobs verbondenheid met God. Het boek Job beschrijft hoe die verbondenheid mede gestalte krijgt op momenten dat God voor Job onbegrijpelijk is. Deze onbegrijpelijkheid raakt vertekend wanneer ze wordt omkaderd door de kenrelatie van Dalferth. De onbegrijpelijkheid van God wordt erdoor gerelativeerd. Daardoor verdwijnt de vorm van verbondenheid met God die Job juist voorleefde. Ik denk ook aan de verbondenheid met God waarvan de mystici getuigen. Ook hierin is sprake van een ‘kennen’ van God, maar bij de mystici ontwikkelt zich dit kennen als in een liefdesrelatie.

Dalferths kenrelatie heeft op deze mystieke liefdesrelatie met God

---

<sup>100</sup> Dalferth, *Umsonst*, 169-70.

een toetsend effect. Voor zover zij valt binnen de kaders die door Dalferths kenrelatie worden gesteld, legt zij de waarheid over God bloot, daarbuiten niet. Het nadeel daarvan is dat hierdoor de overgave, waarvan sprake is in een dergelijke liefdesrelatie, ondergeschikt wordt gemaakt aan argumentatieve afwegingen. Bij elke gevoelde liefde ontstaat eerst de vraag of dit ware liefde is of niet.

Het bezwaar daarvan is dat Dalferth, met zijn sterke nadruk op de eschatologische zekerheid van het aanbreken van het koninkrijk van God, godservaringen te sterk begrenst. Dalferth leest godservaringen te zeer in deze ene beweging van het aanbreken van het koninkrijk. Het krachtige daarvan is dat hierdoor deze beweging sterk geprofileerd verschijnt en dat duidelijk wordt gepresenteerd hoezeer Jezus in het aanbreken van het koninkrijk het spreken van God heeft bepaald. Dat spreken van God is echter rijker en meerduidiger dan in Dalferths interpretatie wordt gesuggereerd.

Wanneer in Dalferths interpretatie de ruimte voor de betekenisrijkdom van Gods spreken wordt vergroot, heeft dat onvermijdelijk het effect dat Jezus minder uniek verschijnt als openbaringsplaats bij uitstek van God, waar God aan mensen het ware God-zijn en het ware mens-zijn toont. Het licht valt dan niet alleen op wat zich als waarlijk mens- en God-zijn in Jezus Christus toont. Het valt ook op heel gewone mensen zoals Dalferth en ik, en op welke zelfuitleg van God er hoorbaar wordt waar zij waarachtig en in alle eenvoud met God een weg gaan van verbondenheid. Dit zal in Dalferths leerstellige theologie het effect hebben dat er meer gehoor is voor die zelfuitleg van God die los van de fundamentele ervaring van de opwekking van Jezus uit de doodsslaap klinkt. Het aanbreken van het koninkrijk van God wordt erin veelkleuriger en veelvormiger zicht- en hoorbaar, misschien zelfs tot in de godverlatenheid.

#### **e. Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie**

De kracht van Dalferths interpretatie van de zelfuitleg van God is dat hij ermee een beeldtaal uitwerkt waarin het spreken van God wordt vertolkt vanuit de kernervaring van Jezus' opwekking uit de dood. Analytisch is Dalferths werk heel sterk. Dalferth richt die analytische kracht echter op het onderbouwen en verdedigen van de eigen positie.

Het gevolg daarvan is een verlies aan vermogen om zijn eigen positie te verbinden met andere posities. Dalferth geeft deze posities slechts weer om inzichtelijk te maken waar ze conflicteren met zijn eigen positie en wat de redenen zijn dat hij zijn eigen positie verkiest. Dalferth zet daarmee het conflict centraal. Daar waar het niet conflicteert, geeft hij weinig ruimte aan alternatieve posities om het inzicht erin te vergroten. Dat belemmert niet alleen een evenwichtige beoordeling van de verschillende posities, maar ook het gesprek tussen vertegenwoordigers van de verschillende posities en Dalferth. Dalferth geeft in dat gesprek zoveel ruimte aan de conflictpunten, dat het daardoor wordt overheerst. Er is weinig kans op verdere discussie, onderlinge verbinding, versterking en kritiek. In Dalferths interpretatie is dan ook weinig ruimte voor de zwakten van zijn eigen positie. Het is daarom beter om in de presentatie van een eigen christologische positie ruimte te geven aan alternatieve posities en ook zwakten van de eigen positie aan te geven.

Dalferth spreekt een te groot woord als hij spreekt van eschatologische *zekerheid*, waarover christenen beschikken. Hij overstemt daarmee het verschil tussen overtuigingskracht en wetenschap. De eerste christenen zullen zo sterk overtuigd zijn geweest van de opwekking van Jezus uit de doodsslaap dat de uitdrukking ‘eschatologische zekerheid’ daarvoor legitiem is. Die uitdrukking wekt echter het misverstand dat er ook daadwerkelijk sprake was van zekerheid. Dat is te sterk gezegd, omdat dan te weinig rekenschap wordt gegeven van de onzekerheid waardoor de opwekkingsgetuigenissen worden omringd. Er was sprake van een rotsvaste overtuiging, van aan-eschatologische-zekerheid-grenzende-onwankelbaarheid.

Hier is het passender het woord zekerheid te vervangen door een begrip waarmee sterker wordt benadrukt dat overtuigingskracht de borg is van de zo-goed-als-zekerheid. Een bijkomend voordeel van het gebruik van een dergelijk begrip is dat het opener en dus verbindender is naar mensen met een andere eschatologische overtuiging.

De eerste christenen zijn in Dalferths interpretatie van de zelfuitleg van God zeer bepalend. Op ten minste twee punten gaat dat ten koste van ruimte voor wie Jezus Christus zelf is in Gods zelfuitleg. Er is dan minder oog voor Jezus’ joodse context en voor zijn spreken over de door hem ervaren onbegrijpelijke afwezigheid van God. Als Jezus zegt

“Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?” is dat een open vraag die behoort tot de zelfuitleg van God en als zodanig moet worden geïnterpreteerd. Wat betekent het dat God zichzelf, juist aan Jezus, als afwezige uitlegt?

Het is daarom beter om in de christologie meer ruimte te bieden aan persoonseigen kenmerken van Jezus dan aan een ervaring van Jezus door één specifieke groep christenen.

De ervaring van Jezus' opwekking uit de dood markeert voor Dalferth dat de meest fundamentele verbondenheid tussen God en mensen is waar te nemen in Jezus Christus. In hem heeft God zowel zichzelf als het mens-zijn in de meest waarachtige vorm doen kennen. Elke alternatieve vorm van verbondenheid tussen God en mensen is hieraan ondergeschikt, inclusief de daarmee eventueel gepaard gaande godskennis en kennis van mens-zijn.

Hoewel de in Jezus' geopenbaarde godskennis en kennis van mens-zijn sterk geprofileerd verschijnen, is de zwakte ervan dat Dalferth de kennis die in alternatieve godservaringen kan worden opgedaan, veronachtzaamt. Ze speelt voor hem een ondergeschikte rol.

Het is beter om meer aandacht te hebben voor die kennis, omdat dan het aanbreken van het koninkrijk van God veelkleuriger en veelvormiger zichtbaar en hoorbaar wordt. Er is dan immers meer gehoor voor die zelfuitleg van God, die los van de fundamentele ervaring van de opwekking van Jezus uit de doodsslaap klinkt. Dat doet meer recht aan de ervaringen van andere mensen dan Jezus, die een weg gaan in verbondenheid met God, waarop God zich kenbaar maakt aan hen. Het biedt kansen op kennis van God- en mens-zijn die de in Jezus opgedane kennis kan verrijken, versterken en ook contrasteren. Dat opent mogelijkheden om bijvoorbeeld de vraag die de ervaring van godverlatenheid bij Jezus oproept vanuit andere gelijksoortige ervaringen te interpreteren.

#### **4. Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Crisp**

Crisp interpreteert de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” als stelling in de kerkelijke traditie dat de Zoon van God, de tweede persoon van de drie-eenheid, de menselijke natuur heeft aangenomen in Jezus

Christus. Crisps eigen bijdragen zijn bedoeld om deze stelling constructief en analytisch te verhelderen.<sup>101</sup>

In deze paragraaf onderzoek ik de constructiviteit van Crisps bijdragen. In de eerste paragraaf ga ik na in welke zin Crisps bijdragen constructief zijn en welke kans destructieve systematisch-theologische bijdragen bieden (paragraaf a). In de tweede paragraaf overweeg ik de manier waarop Crisp omgaat met het gezag van gezaghebbende bronnen in de theologie (b). In de derde paragraaf verken ik de kostprijs van analytische helderheid in dogmatische vraagstukken (c). In de vierde paragraaf betrek ik ook de omslag van Crisps boeken in mijn analyse en overweeg ik de manieren waarop Crisp de zeggingskracht weergeeft van Jezus en van God in Jezus (d). Tot slot geef ik weer wat de overwegingen me hebben gebracht (e).

#### **a. Constructieve bijdragen aan de theologie**

De grens tussen constructieve en destructieve systematisch-theologische bijdragen wordt voor Crisp aangegeven door de kerkelijke traditie. Wie zich een goed begrip van het geloof wil vormen, doet dat in gesprek met mensen die posities bekleden met autoriteit in de kerkelijke traditie en neemt de gezaghebbende bronnen uit de traditie serieus.<sup>102</sup> De Bijbel heeft de hoogste autoriteit, daarna volgen de geloofsbelijdenissen van de grote oecumenische concilies, dan de bijdragen van kerkvaders en andere invloedrijke theologen.<sup>103</sup> In lijn daarmee kan iemand vervolgens een eigen overweging inbrengen in de discussie. Buiten die lijn theologiseren brengt de kerk in gevaar. Crisp:

Failure to do so is not only theologically naïve, but potentially destructive of the life of the Church. For in a similar way many heretics of the past have begun their own journey away from orthodox Christian belief.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Zie II.4.a en g.

<sup>102</sup> Crisp, *God incarnate*, 8. Zie ook hierboven II.4.b.

<sup>103</sup> Zie de eerste paragraaf van het hoofdstuk “Christological Method” (hoofdstuk 1) in Crisp, *God incarnate*, “Weighting Authority”.

<sup>104</sup> Crisp, *God incarnate*, 18.



Het effect van deze waarschuwing is dat de individuele gelovige zich goed bewust is van de potentieel destructieve krachten van diens geloof. Hij kan die krachten bezweren door theologische overwegingen die zich bij nader inzien niet met de gezaghebbende bronnen uit de traditie verdragen, voor zich te houden.

Crisp wil het leven van de kerk met deze oproep beschermen. Wat hij tegelijkertijd ook doet, is het creëren van een doofpot in elke gelovige. Zijn oproep leidt er immers toe dat de kerk bestaat uit gelovigen met een tweeledig geloof. Enerzijds geloven ze in opinies die stroken met de gezaghebbende bronnen uit de traditie. Voor zover ze dat doen, geven ze daaraan uiting in hun kerkelijk leven. Het behoort tot hun openbare kerkelijke leven. Anderzijds hebben ze wellicht ook theologische overwegingen, waarvan ze aanvoelen dat die niet stroken met de kerkelijke traditie. Die overwegingen stoppen ze ieder in een eigen doofpot. Ze worden niet besproken en blijven uitgezonderd van hun kerkelijk leven. Dàt leven blijft er doof voor.

Crisp inzet om de kerkelijke traditie serieus te nemen in het overwegen van theologische inzichten is te waarderen. Zijn omgang met inzichten die die traditie zouden kunnen beschadigen is echter een verkeerde, omdat hij zich opstelt als beschermheer van het kerkelijk leven. Daarin is hij te beschermend. Het effect daarvan is dat Crisp gelovigen al voor zij eventuele systematisch-theologische inzichten zullen overwegen en doordenken dringend aanspoort tot loyaliteit aan de kerkelijke traditie.

Het bezwaar daartegen is dat Crisp hiermee “the life of the Church” verzwakt in plaats van versterkt. Wie de traditie serieus neemt, doet er goed aan haar ook onder kritiek te stellen, haar aan te vallen en beschadigen. Dat zal haar uiteindelijk versterken, want in de weerstand groeit ook de weerbaarheid. In de argumentatiestrijd en de confrontatie met alternatieve inzichten ontstaan kansen om de traditie op nieuwe manieren te verwoorden en verschijnt ze op nieuwe manieren. Het is niet verstandig de traditie die kans op vernieuwing en versterking te onthouden, hoe constructief Crisp daarin ook beoogt te zijn. Wie kritiek inslikt uit respect voor de traditie, gedraagt zich als iemand die uit achting voor een gezagsdrager zijn kritiek op diegene inslikt en verzwijgt. Diegene ontnemt de gezagsdrager mogelijkheden om iets met de kritiek te doen.

Dat pleit voor een ruimer oog voor argumenten die potentieel destructief zijn voor de kerkelijke traditie dan Crisp heeft. In de volgende paragraaf onderzoek ik daartoe hoe Crisp omgaat met momenten waarop het gezag van Schrift en traditie wordt betwist.

#### **b. Het gezag van gezagsdragers in de kerkelijke traditie**

Het gezag van Schrift en traditie zijn voor Crisp van het hoogste belang. Op een aantal momenten in de geschiedenis kwam dit gezag onder druk te staan, werd het bekritiseerd en betwist. In de boeken van Crisp die ik voor deze studie heb onderzocht, vind ik drie cases waarin Crisp zijn omgang weergeeft met deze gezagscrises. Ik geef ze hieronder weer en onderzoek op welke wijze Crisp vasthoudt aan het gezag van Schrift en traditie.

##### *De Copernicaanse wende*

De Copernicaanse wende is voor Crisp een voorbeeld van hoe een verandering van inzicht in de kerkelijke traditie kan worden bewerkstelligd.<sup>105</sup> Rooms-katholieke theologen concludeerden destijds met de Schrift in de hand dat Galileo zich moest vergissen met zijn stelling dat de aarde om de zon draaide. De Schrift leerde immers dat de zon om de aarde draait. Als Crisp weergeeft hoe de kerk van inzicht veranderde, laat hij het gezagsconflict met Schrift en traditie nagenoeg onbesproken. Hij geeft het weer als de bijstelling, door de kerk, van een contemporain filosofisch misverstand. Crisp:

it is perfectly feasible for a particular ecclesial community to hold views consistent with the letter of Scripture, which are false. Anyone who doubts this should simply cast his or her mind back to the debacle attending Galileo's publication of a Copernican account of cosmology in 1616. (...) For our purposes the lesson to be learnt here is that particular philosophical views that seem to be plausible, comport with contemporary 'science', and seem consistent with Scripture, may yet turn out to be false in the long run. We might put it like this: the metaphysical truth of the matter is 'out there',

---

<sup>105</sup> Crisp, *God incarnate*, 18-19.

so to speak, but our grasp of it is not always as secure as we think it is.<sup>106</sup>

Twee vragen laat Crisp onbeantwoord. Dat is ten eerste de vraag wat het zegt over het gezag van de Schrift dat het heel waarschijnlijk is dat kerken visies huldigen die consistent zijn met de Schrift, maar die toch verkeerd zijn. In hoeverre ondermijnt dit het gezag van de Schrift?

De tweede vraag komt voort uit het belang dat Crisp in het citaat hierboven toekent aan inzichten van de contemporaine wetenschap. Als die inzichten zo doorslaggevend zijn dat zij de Schrift verstaanbaarder kunnen maken dan de Schrift zelf en de traditie dat kan doen, waarom kent Crisp die inzichten dan niet een veel groter gezag toe?

### *Nieuwe inzichten van individuele theologen*

De tweede casus die ik onderzoek is Crisps benadering van de maagdelijke geboorte van Jezus, omdat hierin zich een moment voordoet dat Crisp een afwijking van inzichten uit de traditie geoorloofd vindt. Ik onderzoek hierin Crisps omgang met het gezag van Schrift, traditie en nieuwe inzichten, om vast te stellen op welke wijze hij omgaat met momenten waarop dit gezag wordt betwist.

Crisp stelt dat de in de traditie algemeen veronderstelde aanname dat Jezus is geboren uit een maagd overeenstemt met de Schrift.<sup>107</sup> De maagdelijke geboorte vormt, samen met de gedachte dat in Jezus Christus de eeuwige Zoon van God is geïncarneerd, een onuitgesproken vooronderstelling in de Schrift.<sup>108</sup>

De theoloog Brunner heeft er echter volgens Crisp met recht op gewezen dat er in de Schrift twee visies op de incarnatie bestaan. De verhalen over de maagdelijke geboorte in Matteüs en Lucas staan naast een andere benadering van de incarnatie in Johannes 1. Brunner argumenteert de verhalen over de maagdelijke geboorte als niet-historisch op te vatten, omdat hij ze ook historisch betwifelbaar vindt.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Crisp, *God incarnate*, 19.

<sup>107</sup> "(...) the biblical account shows that he [het Woord] actually becomes Incarnate via a Virginal Conception and Birth." Crisp, *God incarnate*, 100.

<sup>108</sup> Crisp, *God incarnate*, 90.

<sup>109</sup> Crisp, *God incarnate*, 89-91, met name 91.

Daarom ontwerpt Crisp, hoewel hij er zelf van overtuigd is dat de maagdelijke geboorte de best passende manier is om over de conceptie van Jezus te denken, een “No-Virgin-Birth”-benadering. Met deze benadering komt hij tegemoet aan de ruimte die de Schrift biedt aan mensen die wel orthodox christelijk willen geloven, maar niet in de maagdelijke geboorte geloven. Crisp stelt daarin dat, zou Christus niet uit een maagd geboren zijn, de berichten uit de Schrift onjuist zijn dat Maria ongehuwd zwanger werd. Crisp acht het uitgesloten dat Jezus verwekt zou zijn terwijl Maria en Jozef nog niet waren getrouwd.<sup>110</sup>

Hier rijzen opnieuw belangrijke vragen over Crisps omgang met het gezag van Schrift en traditie. Het betreft ten eerste zijn these van een onuitgesproken vooronderstelling in de Schrift. Zo’n vooronderstelling doet mijns inziens onrecht aan het gezag dat Crisp toekent aan de Schrift, omdat ze niet door de Schrift zelf wordt uitgesproken. Met een dergelijke vooronderstelling eigent Crisp zich een zeggenschap toe over de Schrift die hem niet toekomt. De Schrift kan haar eigen stem niet laten horen tegen of voor deze vooronderstelling, ze is weerloos. Het is respectvoller om slechts te spreken van onuitgesprokenheid in de Schrift.

Op nog een andere plek doet Crisp het gezag dat hij aan de Schrift toekent, tekort. Dit betreft het ontbreken van textueel onderzoek naar de Schrift met betrekking tot het probleem dat hij agendeert. Exegetisch onderzoek zou kunnen verhelderen hoe de al-dan-niet maagdelijke geboorte van Jezus in de Schrift wordt weergegeven. Door op deze wijze woordbetekenissen en vertelvormen te overwegen, zou de zeggingskracht van Jezus’ al-dan-niet maagdelijke geboorte op manieren worden ontsloten die tegelijk nieuw zijn en aansluiten bij het gezag dat Crisp aan de Schrift toekent.

Dit kan Crisp helpen in zijn omgang met de Schriftgedeelten waarin sprake is van Maria’s ongehuwd zwanger raken. Die teksten worden spannend als er een “No Virgin Birth” wordt aangenomen, omdat ze dan tegen de traditie lijken in te spreken. Juist het verkennen van die tegenspraak en de spanningen die daarin ontstaan, kan licht werpen op de vraag hoe Crisp omgaat met gezagscrises in de ker-

---

<sup>110</sup> Crisp, *God incarnate*, 94.

kelijke traditie. Hier kan immers de hoogste gezagsdrager, de Schrift, op een nieuwe manier spreken, onder invloed van nieuwe inzichten. En hoe liggen dan de gezagsverhoudingen tussen Schrift, traditie en nieuwe inzichten? Crisp gaat er niet op in en beslecht de discussie met te stellen dat:

I suppose that if Christ were born to an unmarried woman, this would have been scandalous as well as sinful (...) surely God would not have ordained that the Incarnation occurred through a disordered, or immoral act. That would, I suggest, be an entirely unfitting mode of Incarnation.<sup>111</sup>

Crisp perkt daarmee de zeggingskracht van Schrift en nieuwe inzichten in en kent per saldo het hoogste gezag toe aan de kerkelijke traditie.

#### *Nieuwe inzichten van denkers die later verketterd worden*

De derde casus die ik onderzoek is Crisps omgang met ketterijen en ketters. Ketteren zijn gelovigen die op basis van de Schrift en hun eigen geloof tot een visie komen die strijdig is of later strijdig blijkt te zijn met de visie van de traditie. Zij worden vanuit die traditie ‘verketterd’. Zij vallen buiten de traditionele geloofsopvatting en zijn niet teruggekeerd naar binnen. Hoe geeft Crisp de gezagsstrijd tussen ketters, ketterijen en de kerkelijke traditie weer?

Ik onderzoek hier Crisps behandeling van het nestorianisme, omdat Nestorius in de ontwikkeling van het denken over de persoon van Jezus een belangrijke rol speelt. Dit denken is zowel een belangrijk onderwerp in Crisps als in mijn eigen onderzoek. Wat mij opvalt is dat Crisp in zijn behandeling van het nestorianisme nauwelijks ingaat op Nestorius zelf.<sup>112</sup> In de boeken van hem die ik heb onderzocht, concentreert Crisp zich slechts op het nestorianisme, de ketterij die op het concilie van Chalcedon werd afgewezen. Crisp:

---

<sup>111</sup> Crisp, *God incarnate*, 94.

<sup>112</sup> Op twee plaatsen (Crisp, *God incarnate*, 12 en Crisp, *Divinity and Humanity*, 38) tekent Crisp aan dat Nestorius zelf wellicht geen nestoriaan was, maar gaat op die kwestie niet verder in. Eenmaal noemt hij Nestorius kort als degene tegen wie Cyrillus zijn argumenten inbracht, maar richt zich daarbij op de argumentatie van de laatste (Crisp, *Divinity and Humanity*, 39).

Nestorianism is the heresy that Christ is composed of two persons, one human and one divine. This was condemned by the Council of Chalcedon in AD 451.<sup>113</sup>

Het nestorianisme wordt daarmee in Crisp's analyses gereduceerd tot een signaalfunctie. Als een theologie te nestoriaans is, voldoet zij niet langer aan het dogma van Chalcedon.

Een dergelijke reductie veronachtzaamt de verbondenheid van het nestorianisme met de totstandkoming van Chalcedon. Crisp gaat voorbij aan de kerkelijke strijd met Nestorius en aan diens visies. Een analyse van die strijd geeft inzicht in hoe verschillen van inzicht over het geloof wortelen in de levens- en geloofsweg van gelovigen, hoe er in de kerkelijke traditie over is gestreden en wat als gezaghebbend werd beoordeeld en waarom.

De kerkelijke traditie zal daardoor minder eenduidig verschijnen dan in Crisp's weergave, omdat de strijd achter bepaalde ketterijen weer levend wordt. Inzicht daarin draagt echter in belangrijke mate bij aan besef van hoe het gezag van de traditie destijds is gevestigd en welke factoren daarin meespeelden. Dat versterkt het toekomstige vermogen van de traditie om nieuwe gezagscrises het hoofd te bieden, mochten kerkelijke twisten dat vergen.

Het nestorianisme is meer dan een ketterij met een signaalfunctie. Het is een onorthodoxe visie, die duidt op een creatief wordingsproces in de orthodoxie en kan bijdragen aan het inzicht in dergelijke processen. Crisp verzwakt het gezag van de kerkelijke traditie door deze processen niet inzichtelijk te maken.

### **c. De kostprijs van analytische helderheid in dogmatische vraagstukken**

In zijn denken over Jezus' persoon gebruikt Crisp kerkelijke dogma's en theologische inzichten als conceptuele bouwstenen om inzicht te verkrijgen in de persoon van Jezus.<sup>114</sup>

Het voordeel hiervan is dat de inhoud van dogma's die in de kerkelijke traditie zijn aanvaard, verrassend helder en conceptueel bruikbaar

---

<sup>113</sup> Crisp, *God incarnate*, 79, noot 5.

<sup>114</sup> Crisp, *God incarnate*, 1.

wordt. Dat Crisp die inhoud scherp onderscheidt van vroegchristelijke ketterijen draagt alleen maar bij aan de helderheid en geeft inzicht in de kerk- en dogmengeschiedenis.

Het nadeel is dat Crisps presentatie vergt dat de kerkelijke traditie helderder wordt weergegeven dan ze is. Daardoor raakt ten eerste het inzicht op de achtergrond dat helderheid in de traditie altijd geconstrueerde helderheid is. Het is helderheid die bereikt is na een kerkelijke discussie of strijd. Ten tweede gaat het ten koste van inzicht in de duistere plaatsen van de traditie, van vragen en gedachten waarover in de kerkelijke traditie geen helderheid is bereikt.

Het gebrek aan oog voor de duistere plaatsen van de traditie wreekt zich op drie punten in Crisps interpretatie. Ten eerste als het gaat om de door hem veronderstelde werking van de Heilige Geest in de kerkelijke traditie. Ten tweede wat betreft de manier waarop hij de band tussen God en mens in Jezus doordenkt en ten slotte waar hij het heeft over Jezus' uitverkiezing. In alle drie de gevallen verzwakt het Crisps benadering doordat hij onbeargumenteed lastige vragen buiten beschouwing laat.

#### *Lastige vragen over de werking van de Heilige Geest in de traditie*

De totstandkoming van het dogma van Chalcedon geldt bij Crisp als een steeds sterker wordend geloofsinzicht van de vroege christenen dat werd gepolijst in de strijd met vroegchristelijke ketterijen. Een bijzondere rol in Crisps beschrijving van dit ontstaansproces is weggelegd voor de Heilige Geest. Crisp ziet de uitspraken die worden gedaan op oecumenische concilies, en zo ook het dogma van Chalcedon, als gedaan onder “the oversight of the Holy Spirit”. Dat vormt voor hem een extra reden om deze uitspraken niet snel als foutief te beschouwen.<sup>115</sup>

De betekenis van het woord ‘oversight’, dat Crisp hier gebruikt, is me niet helder. Bedoelt Crisp dat de Heilige Geest als passieve observant het proces heeft gadegeslagen, of dat de Geest actief regie voerde

---

<sup>115</sup> ‘Oversight’ kan zowel ‘vergissing’ betekenen als ‘toezicht’. Crisp: “I do not think that ecumenical councils have *in fact* canonized substantive errors, due to the oversight of the Holy Spirit.” De werking van de Heilige Geest impliceert volgens Crisp geen directe openbaring van God in concilie-uitspraken, die status is volgens Crisp alleen voorbehouden aan de Schrift. Crisp, *God incarnate*, 14, ook noot 14, cursivering Crisp.

over het overzicht dat steeds helderder werd? De betekenis van het woord suggereert het eerste, de context van de zin waarin Crisp het gebruikt het tweede. Ik lees het woord daarom als een betrokkenheid van de Heilige Geest, hetzij passief, hetzij actief.

Die ambiguïteit spreekt me aan. De Geest is betrokken bij de wereldwijde christelijke gemeenschap, maar het is voor gelovigen niet te peilen hoe actief of passief hij die betrokkenheid vormgeeft.

Naar mijn idee beperkt Crisp dit *oversight* van de Heilige Geest te zeer tot het dogma van Chalcedon. Dat is volgens mij een gevolg van het feit dat hij in zijn weergave van het dogma de strijd niet betreft die leidde tot het ontstaan ervan. Zou hij de ontstaansgeschiedenis wel betrekken in zijn analyse van het dogma, dan zou de *oversight* van de Geest veel minder eenduidig te interpreteren zijn.

De vraag dringt zich dan immers onontkoombaar op waarom de strijd tussen religieuze twisten zo hoog oplaaide dat christenen tegenover elkaar kwamen te staan en tot moorden kwamen. Wat was de noodzaak van die hevigheid van de strijd, waarom heeft de Geest dat, met zijn *oversight* niet voorkomen? Dit is een ongemakkelijke vraag, die onontkoombaar om blijvende heroverweging vraagt zodra er wordt verondersteld dat de Heilige Geest op enige wijze is betrokken in geloofstwisten.

*Crisps gebruik van het begrip ‘natuurperichorese’ heeft een bezegelend effect*

Het begrip ‘natuurperichorese’ vormt het sluitstuk van Crisps beschrijving van de manier waarop in Jezus’ persoon het volledig God-en het volledig mens-zijn zijn verbonden.<sup>116</sup> Perichorese is een van oorsprong Grieks woord dat ‘rondedans’ betekent. Crisp volgt echter niet de Griekse betekenis van het woord, maar de connotatie die het vanuit de theologiegeschiedenis heeft gekregen. Daarin staat natuurperichorese in de christologie voor de wijze waarop de twee naturen in Jezus Christus in elkaar doordringen. Natuurperichorese is daarbij niet de beschrijving van één bepaalde vorm van doordringing, het begrip beschrijft slechts dat er doordringing is van de naturen. Crisp concludeert op basis van dogmatische afwegingen dat de aanneme-

---

<sup>116</sup> Vergelijk Crisp, *Divinity and Humanity*, hoofdstuk 1.



lijkste vorm van natuurperichorese die is, waarbij alleen de menselijke natuur van Jezus wordt doordrongen door de goddelijke. Hierbij blijven beide naturen intact en worden wederzijds geen eigenschappen overgedragen. Wel geldt hierdoor dat Gods alomtegenwoordigheid ook in de menselijke natuur van Christus aanwezig is.<sup>117</sup> Hoe zich dat precies voltrekt, blijft een mysterie:

None of this actually gives a complete explanation of what perichoresis is. What does it mean for the human nature of Christ to be penetrated by the omnipresence of the divine nature of Christ to a greater degree than the way in which the divine nature penetrates me? (...) This is a divine mystery before which theology must give way to doxology.<sup>118</sup>

Mijn opmerking hierbij gaat niet over Crisp's invulling van het begrip natuurperichorese, maar over het begrip zelf. Crisp omschrijft het als de invulling van een opening in de reflectie op de hypostatische vereniging van de naturen in Christus.<sup>119</sup> De opening is dat niemand precies weet hoe de twee naturen van Christus in hem een eenheid vormen. Natuurperichorese vult deze opening in door te stellen dat er sprake is van al dan niet wederzijdse doordringing.

Mijn bezwaar hierbij is dat het gebruik van het begrip 'perichorese' de mogelijkheden beperkt om te reflecteren op de manieren waarop God- en mens-zijn in Jezus worden verbonden. Het perkt deze mogelijkheden in, door te stellen dat er in ieder geval op een of andere wijze van doordringing sprake moet zijn. In die zin verzegelt het het domein waarbinnen de band tussen God en Jezus moet worden geïnterpreteerd. Het begrenst het aantal mogelijkheden.

Crisp geeft geen argumenten voor deze inperking, hij richt zich slechts op de mogelijke invulling van het begrip perichorese.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, Hoofdstuk 1, met name 21-24, 33.

<sup>118</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 33, cursivering Crisp. Ik concentreer me in de weergave op de natuurperichorese.

<sup>119</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 1.

<sup>120</sup> Crisp geeft zijn overwegingen om de perichorese te overdenken in Crisp, *Divinity and Humanity*, ix, x en 1. Zijn doel is om te laten zien in welke zin perichorese behulpzaam kan zijn bij het doordenken van de drie-eenheid en de vereniging van de naturen in Christus.

Daarom wordt niet inzichtelijk waarom hij de interpretatie van de band tussen God en mens in Jezus Christus op deze manier verzegt.

*Crisp's behandeling van Jezus' uitverkiezing heeft een bezegelend effect*  
Eenzelfde beperking van het aantal mogelijkheden om dogmatische thema's te doordenken zie ik in Crisp's behandeling van "The Election of Jesus Christ".<sup>121</sup>

Crisp richt zich in deze behandeling op de interpretatie van Paulus' eerste twee hoofdstukken van diens brief aan de Efeziërs. Paulus beschrijft Jezus hier als degene in wie God mensen heeft uitverkoren om hem nabij te zijn, als verlost en liefdevolle mensen. Naar aanleiding hiervan staat Crisp stil bij de in de geschiedenis van de dogmatiek belangrijke vraag of we Jezus moeten beschouwen als oorzaak van en grond onder de uitverkiezing.<sup>122</sup> Hij wendt zich voor het antwoord niet tot exegetische en taalkundige overwegingen, maar tot de traditie. In de dogmatische discussies die tijdens de postreformatie over dit thema werden gevoerd vindt hij wat hij zoekt. Crisp ontwikkelt een eigen positie aan de hand van twee posities uit de postreformatie. Daarmee beoogt hij te tonen:

that the post-Reformation discussion of the election of Christ was vibrant and varied and that it is possible to stay within the doctrinal parameters of this discussion, and yet offer an account of Christ's election that is theologically creative.<sup>123</sup>

Crisp beperkt hier op twee manieren het aantal mogelijkheden om dogmatische thema's te doordenken.

Ten eerste doet hij dat door de dogmatische pluraliteit af te bakenen waarbinnen hij zijn positie zoekt. Crisp beperkt zich tot de pluraliteit in reformatorische posities die zichtbaar werd in de post-

<sup>121</sup> Crisp, *God incarnate*, hoofdstuk 2.

<sup>122</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 34.

<sup>123</sup> Crisp, *God incarnate*, 54. Hier spreekt hij over "doctrinal parameters". Op p. 34, in de inleiding van het hoofdstuk, spreekt Crisp in dezen over zijn opzet: "to set forth an account of Christ's election which is within the bounds of this confessional tradition".

reformatie, de periode na de reformatie.<sup>124</sup> Dat is een keuze, zo begrijp ik. Het is niet uit te sluiten dat er constructieve theologische visies bestaan die aansluiten bij wat Crisp voor ogen staat buiten de pluraliteit die op deze manier door Crisp wordt afgegrensd, maar Crisp kiest ervoor om zich op deze manier te beperken.

Dit leidt bij mij wel tot onbegrip ten aanzien van Crisps weerlegging van de visie dat de postreformatie “the death knell of truly vibrant, biblically informed theology” was, zoals hij die van Barth optekent.<sup>125</sup> De postreformatie wordt gezien als de dood in de pot voor levendige, Bijbelse theologie, omdat in deze periode de systematische theologie wordt versmald tot het afleiden van principes uit een stel axioma’s.

Crisp weerlegt deze visie met een beroep op de pluraliteit die hij in zijn benadering van de postreformatie openlegt.<sup>126</sup> Dat begrijp ik niet. De kritiek op de postreformatie lees ik als kritiek op de grenzen die men in die periode stelde aan dogmatische pluraliteit. Omdat Crisp deze grenzen onbeargumenteerd overneemt, zie ik de zin van zijn weerlegging niet. Het lijkt mij dat Crisp voor een afdoende weerspreking van deze kritiek een ander argument nodig heeft. Dat zou te vinden zijn door de pluraliteit van inzichten uit de postreformatie in gesprek te brengen met alternatieve mogelijkheden om dogmatische thema’s te doordenken. In dat gesprek kan blijken of de postreformatie werkelijk pluraal is, of dat men zich hierin toch beklemmend vaak wendde tot axioma’s om tot theologische principes te komen.

De tweede beperking van het aantal mogelijkheden om dogmatische thema’s te doordenken, zie ik in de manier waarop Crisp vervolgens tot zijn eigen standpunt over de uitverkiezing komt.

---

<sup>124</sup> Vergelijk Crisp, *God incarnate*, 5, waar hij de opzet van het tweede hoofdstuk als volgt beschrijft: “(...) there was a vigorous debate about the doctrine of election in Post-Reformation Reformed theology, and a variety of views on the matter tolerated within Reformed confessional thought. (...) I set out a moderate Reformed position on this matter, drawing on the Post-Reformation discussion in an attempt to set out a contemporary account of the doctrine that is rooted in the Reformed tradition, remains cognizant of the carefully circumscribed doctrinal plurality that characterized that discussion”.

<sup>125</sup> Crisp, *God incarnate*, 54.

<sup>126</sup> Crisp, *God incarnate*, 54.

Crisps standpunt vormt een middenpositie tussen twee posities uit de postreformatie. In de eerste positie wordt Jezus zelf als oorzaak van de uitverkiezing gezien, in de tweede positie is Gods wil de oorzaak. Crisps vondst komt neer op het doorvoeren van een onderscheiding in het woord oorzaak (*cause*). Daardoor kan hij de effectieve oorzaak (*efficient cause*) onderscheiden van de instrumentele oorzaak (*instrumental cause*). De effectieve oorzaak van de uitverkiezing, zo luidt Crisps positie, is Gods wil, Jezus is de instrumentele oorzaak van de uitverkiezing.<sup>127</sup>

De beperking waarop ik doel, ligt in de manier waarop Crisp positie kiest in de pluraliteit aan visies van de postreformatie. Crisp kiest positie door uit te leggen in welke zin hij de posities waarop hij zich richt afwijst en overneemt. Dogmatische pluraliteit functioneert op deze manier als het basismateriaal dat door Crisp geduldig wordt afgebakend en begrensd, tot de eenheid van zijn eigen positie is ontstaan.

Crisp had het plurale van de pluraliteit meer recht gedaan als hij inzichtelijk had gemaakt waarom de andere posities even legitiem zijn als zijn eigen positie. Dat had weliswaar de waarde van zijn eigen positie gerelativeerd temidden van die andere posities. Het had echter beter invoelbaar gemaakt hoe in de postreformatie de “carefully circumscribed plurality” functioneerde en hoe daarin meerdere dogmatische standpunten gelijkwaardig naast elkaar konden bestaan.<sup>128</sup>

#### **d. De zeggingskracht van Jezus, en de zeggingskracht van God in Jezus**

De boeken die ik van Crisp bestudeerde voor dit onderzoek bevatten niet alleen door Crisp geschreven systematisch-theologische analyses over de persoon van Jezus. Op de omslag van beide boeken staat een door Crisp geschilderde weergave van Jezus. De schilderijen tonen

<sup>127</sup> Crisp, *God incarnate*, 52.

<sup>128</sup> Crisp verzet zich tegen de “misconception, still found in works of theology, that there is only one doctrine of election in the Reformed tradition, and only one way of thinking about the relationship between Christ and the doctrine of election that can be properly designated ‘the Reformed position’.” (Crisp, *God incarnate*, 35) Maar Crisp maakt niet helder waarom de reformatorische traditie deze veelheid van posities kan omvatten. Wat maakt de verschillende posities gelijkwaardig? Voor “carefully circumscribed plurality” zie p. 5.

niet het gezicht van dezelfde man, voor zover ik zie. Ze brengen Crisp en diens visie op Jezus op een andere manier dichterbij dan zijn woorden. De portretten die ik zie bevatten duisternis, de afgebeelde man-nengezichten ogen niet ontspannen. Het zijn afbeeldingen vol zeggingskracht. Hoe langer ik ernaar kijk, hoe meer ik erin word meetrokken en hoe sterker mijn ervaring wordt dat de gezichten me iets willen overbrengen. Uit de portretten maak ik op dat Crisps onderzoek hem niet op afstand van Jezus heeft gezet. Het gezicht van Jezus is hem, als het gezicht van een ander, nabij. Dat gezicht is vol zeggingskracht en die zeggingskracht berust niet alleen op gelaats-trekken, maar ook op iets dat deze mens drijft.

Ik waardeer de dubbelheid die ik in deze portretten zie. Ze combi-neren raadselachtigheid met de zeggingskracht van het gelaat van een ander mens. Dat biedt mogelijkheden voor interpretatie, en om te overwegen op welke wijze daarin de zeggingskracht van God met die van de mens Jezus is verbonden. De portretten nodigen uit om de zeggingskracht van Jezus, en die van God in Jezus, te interpreteren, meer dan de analyses van Crisp dat doen.

Die analyses beperken deze interpretatiekansen op twee manieren, omdat Crisp nieuwe manieren om wonderen te verstaan blokkeert en hij het God- en mens-zijn van Jezus beperkt.

*Crisp beschouwt bovennatuurlijkheid als iets dat op redelijke gronden inzichtelijk is*

Crisps analyses doen allereerst een fors beroep op het voorstellings-vermogen van zijn gesprekspartners. Met name wanneer Crisp bear-gumenteeft dat het God-zijn zich deels op een bovennatuurlijke wijze vestigt in Jezus' persoon is het moeilijk hem te volgen.<sup>129</sup> Het bezwaar is niet zozeer dat Crisp zelf gelooft dat Jezus' verwekking op een bo-vennatuurlijke manier heeft plaatsgevonden. Het bezwaar is de ma-nier waarop Crisp dit eigen geloof als een redelijk geloof voorstelt, in reactie op anderen. Vergelijk Crisps argument tegen Peacocke, die dit niet gelooft. Crisp:

---

<sup>129</sup> Crisp doet dit in Crisp, *God incarnate*, hoofdstuk 4, paragraaf 1.1. "Virginal Conception".

Peacocke objects that the traditional doctrine postulates ‘an extraordinary, almost magical, divine act of suddenly bringing into existence a complex biological entity.’ But, surely, this is precisely the point of the traditional doctrine. Christ’s birth is a miracle. Peacocke cannot be opposed to the idea that God is able to perform miracles, if he believes that God created the world, or that God raised Christ from the dead.<sup>130</sup>

Wat deze overweging van Crisp moeilijk navolgbaar maakt, is dat hij eraan voorbij gaat dat wonderen per definitie het verstand te boven gaan. Het zijn geloofswaarheden, geen gebeurtenissen die op grond van het verstand worden aangenomen. Daarom is het niet mogelijk om met redelijke argumenten te onderbouwen dat iets een wonder is. Op zijn hoogst is te concluderen dat redelijke verklaringen ontbreken. Een wonder wordt vervolgens geloofd of niet.

Peacockes argument legt naar mijn idee een kwetsbaarheid in de traditionele leer bloot. Wie niet langer in een wonder uit diens traditie gelooft, zal die traditie op nieuwe manieren moeten verstaan, wil hij zich met inzichten uit deze traditie blijven voeden. De enige manier daartoe is om dat wat in de traditie onbegrijpelijk is geworden op nieuwe manieren te verstaan.

Crisp blokkeert stilzwijgend nieuwe manieren van verstaan, door de argumenten van de traditie sterker weer te geven dan ze in werkelijkheid zijn. Dat plaatst mij op afstand van Crisps oppositie tegen Peacocke.

*Crisp beperkt het God- en mens-zijn om hen in Jezus te verenigen*

Er is een tweede reden waarom Crisps analyses minder uitnodigend zijn dan de door hem geschilderde portretten om de zeggingskracht van Jezus en die van God in Jezus te interpreteren. Crisp beperkt ofwel het God-zijn ofwel het mens-zijn om beide te kunnen combineren in de persoon van Jezus. Daardoor kunnen beide in Jezus slechts binnen die beperkingen geïnterpreteerd worden. Crisp voert drie beperkingen door.

Ten eerste stelt hij dat, hoewel het God-zijn van God te allen tijde

---

<sup>130</sup> Crisp, *God incarnate*, 85.

het mens-zijn van mensen te buiten en te boven gaat, dat niet geldt voor het God-zijn van God in de persoon van Jezus Christus. De tweede persoon van de drie-eenheid is volledig geïncarneerd in de persoon Jezus Christus en gaat bijgevolg diens mens-zijn te boven of te buiten. Zou dat wel het geval zijn, dan is er sprake van een *Deus Absconditus*. Met dit begrip wordt in de dogmatiek een verborgen deel van de tweede persoon van de drie-eenheid aangeduid, dat niet geïncarneerd is in Jezus Christus en op een verborgen manier bestaat.<sup>131</sup> Crisp wil de denkmogelijkheid van een *Deus Absconditus* geen ruimte geven, omdat “espousing a kind of divine hiddenness (...) may well pose theological problems.”<sup>132</sup> Hij noemt deze problemen niet nader.

De tweede manier waarop Crisp het God-zijn in Jezus beperkt, is door te stellen dat de menselijke natuur van Jezus voor de duur van de vereniging met de goddelijke natuur geen toegang heeft tot bepaalde goddelijke eigenschappen. Crisp verwoordt dit met de crypsisvisie (*krypsis-account*). Jezus is weliswaar volledig God, maar dit God-zijn is tijdens zijn mens-zijn niet toegankelijk.<sup>133</sup>

Ten derde voert Crisp een beperking door in het mens-zijn van Jezus. De mens Jezus kan niet zondigen. Zou Jezus zondigen, dan impliceert dat immers dat God zelf zondigt en dat is per definitie onmogelijk.<sup>134</sup> Bovendien is Jezus vrij van de erfzonde. Dat betekent dat hij, net als Adam, slechts de aantrekkingskracht van onschuldige verleidingen (*innocent temptations*) kan ervaren. Dit zijn verleidingen waarvoor je niet zelf zondig hoeft te zijn om erdoor verleid te kunnen worden.<sup>135</sup>

Ik vraag me af op welke problemen Crisp doelt bij de *Deus Absconditus*. Zijn analyse maakt deze onvoldoende helder, waardoor ik ze niet nader kan overwegen om er de kansen in te ontdekken. Ik zou graag weten op grond waarvan Crisp de godsverborgenheid in relatie tot de *Deus Absconditus* wil vermijden, en waarom hij die in de crypsisvisie wil laten bestaan. Als die argumentatie inzichtelijk is, is ze te overwegen en komen ook alternatieve interpretatiemogelijkheden in

<sup>131</sup> Crisp, *God incarnate*, 59-61.

<sup>132</sup> Crisp, *God incarnate*, 60.

<sup>133</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 153.

<sup>134</sup> Crisp, *God incarnate*, 97, 132-33.

<sup>135</sup> Crisp, *God incarnate*, 133.

zicht. Daarmee is de afstand en nabijheid van Jezus tot de tweede persoon van de drie-eenheid op nieuwe manieren te doordenken.

In de crypsisvisie intrigeert me bovendien wat de ontoegankelijkheid van de goddelijke eigenschappen heeft betekend voor de verbondenheid van Jezus met God tijdens Jezus' mens-zijn. Specifiek vraag ik me af of het geloof van de mens Jezus op een of andere wijze door de ontoegankelijkheid heenbrak, of juist niet. Crisps antwoord op die vraag maakt inzichtelijk welke rol Jezus' geloof speelt in relatie tot het geloof van christenen en het geloof zoals dat in de kerkelijke traditie wordt verwoord.

Als het gaat om Jezus' relatie met de zonde heb ik moeite met Crisps stelling dat Jezus alleen onschuldige verleidingen kan ervaren. Crisp noemt als voorbeeld de verleiding die voorkomt in het eerste gedeelte van Lucas 4:1-13, het verhaal over de verzoeking in de woestijn. De duivel probeert Jezus, die op dat moment veertig dagen en nachten heeft gevast, te verleiden om stenen in brood te veranderen. Crisp:

when Christ is tempted in the desert to turn stones into bread (Lk 4: 1-4) he really feels the 'pull' of that temptation, he really wrestles with it, having fasted for forty days, although the outcome is certain: there is no possibility of him succumbing to temptation.<sup>136</sup>

Om twee redenen is deze redenering van Crisp problematisch: vanwege zijn opvatting van het begrip 'wrestle' en zijn pericoopafbakening.

Het probleem met Crisps opvatting van het begrip 'wrestle' is dat hierin een dubbelheid schuilt. Enerzijds gebruikt Crisp het begrip om weer te geven dat Jezus op een even reële wijze met verleidingen worstelt als andere mensen. Crisp schrijft "he really wrestles with it" en "he really feels the 'pull'". Jezus kent de werkelijke kracht van verleidingen. Anderzijds presenteert Crisp het begrip 'wrestle' in het kader van zijn analyse van Jezus' zondeloosheid. Dit kader heeft tot gevolg dat de strekking van het begrip 'wrestle' zodanig wordt ingeperkt, dat dit onontkoombaar gevolgen heeft voor hoe reël de worsteling is. De

---

<sup>136</sup> Crisp, *God incarnate*, 133.



worsteling van bijvoorbeeld een alcoholist om de alcohol te laten staan is onvergelijkbaar veel zwaarder dan de worsteling van iemand die weliswaar de verleidingen van alcohol kent, maar geen alcoholist is. Een alcoholist is immers minder weerbaar tegen alcohol. Hij is vatbaarder. Crisp verdisconteert dit verschil in weerbaarheid niet. Zijn stelling dat Jezus “really wrestles” wordt onhoudbaar op het moment dat Crisp stelt dat Jezus alleen kan worstelen met onschuldige verleidingen en aan geen enkele verleiding kan bezwijken. Voor mensen die worstelen met schuldige verleidingen en weten dat zij hieraan kunnen bezwijken, heeft het begrip ‘worstelen’ een lading die de veronderstelde worstelingen van Jezus tot kinderspel reduceert.

Het probleem van Crisps pericoopaftakening is dat de ene verzoeking die Crisp als voorbeeld opvoert uit Lucas 1:1-13 niet los verkrijgbaar is van de andere twee verzoeken die in dit tekstgedeelte worden beschreven. Alle drie de verzoeken worden door de duivel aan Jezus gedaan en alle drie de verzoeken hebben het doel Jezus’ waardigheid aan te tasten, door hem te verzoeken afstand tot God te nemen. Alle drie de verzoeken worden door Jezus op eenzelfde manier weerlegd. Dat pleit ervoor dat Crisp ook de andere twee verzoeken in zijn analyse zou betrekken. Als Crisp dit doet, wordt nog scherper zichtbaar dat de duivel Jezus wil bewegen God te verlaten. Hij wil de band tussen Jezus en God doorsnijden. Jezus blijft echter standvastig, hij houdt vast aan de kenbaarheid van God, zelfs op de momenten dat de duivel zichtbaarder is in het verhaal dan God.

In Crisps analyse wordt Jezus’ standvastigheid teruggevoerd op zijn vrijheid van de erfzonde en op de onlosmakelijke band die Jezus als God-mens met God heeft. Daarmee doet Crisp zowel tekort aan het menselijke aspect van de kracht waarmee Jezus standvastig bleef, als aan de reële kracht waarmee de duivel hierop inwerkt. Bovendien heeft Crisps benadering het effect dat God hier in Jezus verschijnt als een bovenmenselijke capaciteit van Jezus, een capaciteit die Jezus doet verschillen van andere mensen. Dat plaatst God op afstand in precies die worstelingen waarin hij juist mensen heel nabij is gekomen in het leven van Jezus.

Daarom is het beter om Jezus’ worstelingen met de zonde juist vanuit die nabijheid te doordenken. De realiteit van de worstelingen is

dan cruciaal. Jezus is mens, in de zin dat hij ten volle worstelt met de zonde en daarin, tot in de godverlaten weerloosheid ten opzichte van de verleidingskracht van die zonde, vasthoudt aan God.

Dit zet de analyse van Crisp onder grote spanning. Het zal leiden tot een heroverweging van de afstand en nabijheid van Jezus' persoon tot de tweede persoon van de drie-eenheid, inclusief diens mogelijkheid tot zondigen. Dit biedt echter kansen om de aanwezigheid van God in Jezus op nieuwe manieren te interpreteren en dus te leren kennen. Dat zal de kerkelijke traditie versterken, omdat het de discussie over de nabijheid van God in Christus op nieuwe manieren voedt.

#### **e. Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie**

In tegenstelling tot Crisp denk ik niet dat de kerkelijke traditie de goede meetlat is om aan af te meten of systematisch-theologische bijdragen constructief zijn of niet. Bijdragen die destructief voor de kerkelijke traditie zijn, kunnen immers haar weerbaarheid versterken.

Ik waardeer Crisps christologische analyses om de nauwgezetheid waarmee hij de kerkelijke traditie verheldert. De kostprijs hiervan is me echter te hoog. De helderheid gaat ten koste van het oog voor en interpretatie van duistere passages in die kerkelijke traditie. Dat laatste biedt kansen om de traditie op nieuwe manieren te verstaan. Crisp benut die onvoldoende.

Dat bezwaar geldt ook Crisps benadering van de Schrift als meest gezaghebbende bron voor mensen die willen theologiseren. Als de Schrift niet helder is, interpreteert Crisp niet die onhelderheid, maar gebruikt hij de kerkelijke traditie om haar te verhelderen. Dat gaat in tegen de hiërarchische ordening van het theologische bronnenmateriaal die Crisp bepleit.

Een lastige vraag die in het vizier komt als Crisps constructieve benaderingen worden uitgebreid met alternatieve analyses is de vraag naar de werking van de Geest. Hoe werkt de Geest in het proces waarin de wereldkerk vaststelt wat ze gelooft? Een tweede lastige vraag is welke rol Jezus' geloof speelt in relatie tot het geloof zoals dat in de kerkelijke traditie wordt verwoord.

Crisp presenteert met zijn boeken twee totaal verschillende benaderingen van de manier waarop God- en mens-zijn in Jezus zijn ver-

bonden. Op de omslag geeft hij de persoon van Jezus weer met behulp van twee zelfgemaakte schilderijen. In zijn boeken geeft hij diverse analyses waarmee hij verschillende aspecten van de verbondenheid tussen God-zijn en mens-zijn in Jezus weergeeft.

Mij spreken de schilderijen meer aan, omdat daarin de tastbare nabijheid van God in Jezus op een manier wordt uitgedrukt die me inspireert de raadselachtigheid ervan op allerlei manieren te interpreteren. Het zet me aan het denken.

Dat effect hebben de constructieve systematisch-theologische bijdragen van Crisp niet op mij, omdat hij het God-zijn er juist mee op afstand zet. Dat doet hij, door zich zodanig te richten op de constructie die God- en mens-zijn in Jezus aangaan, dat hij Gods verborgenheid daarin aan het oog onttrekt. In Crisps analyse wordt mijn oog juist door die verborgenheid getrokken. De meest constructieve manier om die verborgenheid te benaderen, lijkt mij vanuit de nabijheid van God in Jezus.

## 5. Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Henriksen

Henriksen verheldert de betekenis van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” met behulp van surplusfenomenen. Het kerninzicht dat hij daarbij als uitgangspunt neemt, ontleent hij aan de belijdenissen van de vroege kerk, namelijk dat Jezus het woord ‘God’ op een beslissende manier betekenis heeft gegeven.<sup>137</sup>

In deze paragraaf onderzoek ik blinde vlekken in de manier waarop Henriksen de surplusfenomenen verbindt met de christologische inzichten van de vroege kerk. In de eerste subparagraaf ga ik na op welke wijze Henriksen het door hem gereconstrueerde kader van de christologie verbindt met de surplusfenomenen en welke blinde vlekken deze verbinding bevat (paragraaf a). In de tweede paragraaf kritiseer ik Henriksens visie op Jezus’ exclusiviteit en ontwikkel ik daarvoor een alternatief dat beter aansluit bij surplusfenomenen (b). In de derde paragraaf verken ik de implicaties daarvan op Henriksens

---

<sup>137</sup> Zie II.5.g.

interpretatiewijze van het geloof (c). Tot slot geef ik weer wat de overwegingen me hebben gebracht (d).

#### a. Christologische surplusfenomenen als dreiging en kans

Henriksen zet surplusfenomenen in voor zijn beschrijving van Jezus, om hiermee het oude inzicht ‘individueel est ineffabile’ op Jezus toe te passen.<sup>138</sup> Niemand zal Jezus’ identiteit uitputtend kunnen beschrijven; de enige passende weergave is een “plurality of approaches”. Henriksen ontwerpt deze benadering door Jezus’ identiteit te beschrijven zoals die in de relatie met anderen naar voren komt.<sup>139</sup> Surplusfenomenen garanderen hierin een principiële openheid voor nieuwe inzichten over hem. Een surplusfenomeen ontleent zijn betekenis immers deels aan de context waarin het zich voordoet, in nieuwe contexten krijgen surplusfenomenen nieuwe betekenissen. Omdat Jezus levensveranderend inwerkt op zijn volgelingen, verandert hun context en leren ze in die nieuwe contexten Jezus op nieuwe manieren kennen.

Henriksen behandelt de surplusfenomenen vanuit het kader van de christologie (*the framework of christology*).<sup>140</sup> Dat levert direct een spanning op, omdat surplusfenomenen de eigenschap hebben elke context te openen voor nieuwe inzichten, dus ook het kader van de christologie. Om te verkennen hoe Henriksen met deze spanning omgaat, geef ik eerst weer wat hij beschouwt als het kader van de christologie, en vervolgens hoe de surplusfenomenen hierin fungeren.

#### *Het kader van de christologie*

Hoewel Henriksen spreekt over het ‘kader van de christologie’ definieert hij het niet. Met behulp van surplusfenomenen maakt hij duidelijk hoe de christelijke overtuiging is gegroeid dat Jezus Christus ‘vere homo’ en ‘vere deus’ is. Mensen herkenden in Jezus de ware mens (*vere homo*), omdat Christus hun volledig laat zien wat leven is als evenbeeld van God (*imago dei*).<sup>141</sup> Hij is werkelijk God (*vere deus*) in de

<sup>138</sup> Voor surplusfenomenen zie hierboven, II.5.b. Voor de toepassing van het inzicht ‘individueel est ineffabile’ op Jezus zie Henriksen, *Desire*, 74.

<sup>139</sup> Henriksen, *Desire*, 73-75, citeert 75.

<sup>140</sup> Henriksen, *Desire*, 1-2.

<sup>141</sup> Henriksen, *Desire*, 107, 218-20.

zin dat op aarde alleen Christus volledig laat zien wat werkelijk God-zijn is.<sup>142</sup> Henriksen vat dit als volgt samen:

The *differentia specifica* of Jesus Christ lies thus in the combination of *vere deus* and *vere homo* - not in only one of them. The specific character of the God we are speaking about is a God who appears/exists in this world as the true human that we are all called to become. The concern of the Christological formulae is to express this uniqueness. It does this in such a manner that the rest of humanity is included into the horizon within which we talk of Christ's humanity. Meanwhile, it also speaks of God in such manner that God is defined by God's presence in the life and work of this human.<sup>143</sup>

Het bovenstaande begrijp ik als Henriksens omschrijving van het kader van de christologie. Dit wordt gevormd door de 'humanity' van Jezus Christus, waarbij 'humanity' moet worden begrepen als de wijze waarop hij de ware mens is. Binnen dit kader wordt de "rest of humanity" besproken, waarbij "humanity" in dit geval moet worden vertaald met mensheid. Het ware God-zijn toont zich in de manier waarop Christus God present stelt in zijn leven en werk.

#### *De verbinding van het kader met de surplusfenomenen*

Surplusfenomenen hebben een dubbele functie in het kader van de christologie. Enerzijds brengen zij dit kader tot stand. Dat kon immers ontstaan doordat mensen ervaringen hebben opgedaan met Jezus Christus die met behulp van surplusfenomenen goed zijn weer te geven. Op basis daarvan is men tot het inzicht gekomen dat Jezus het ware mens-zijn voorleeft op een unieke manier, omdat hij volledig laat zien wat leven als evenbeeld van God is. Anderzijds gelden nieuwe surplusfenomenologische ervaringen met Jezus dankzij dit kader als een bevestiging ervan.

Het probleem van deze dubbelheid is dat een christologisch kader, zodra dat is geformuleerd, functioneert als toetsingsinstrument voor

---

<sup>142</sup> Henriksen, *Desire*, 220.

<sup>143</sup> Henriksen, *Desire*, 220, cursivering Henriksen.

surplusfenomenologische ervaringen met Jezus. Dergelijke ervaringen zijn alleen christologisch voor zover ze binnen dat kader vallen. Maar surplusfenomenologische ervaringen houden zich door hun excessieve karakter aan geen enkel kader. Ze zullen de constitutie van elk christologisch kader ondergraven doordat ze elke grens, en dus ook die van een christologisch kader, overschrijden.

### *Overschrijding van het christologische kader*

Er zijn twee momenten waarop een nieuwe surplusfenomenologische ervaring met Jezus Christus het christologische kader zoals Henriksen dat hanteert, overschrijdt. Dat gebeurt ten eerste als een dergelijke ervaring de overtuiging aantast dat Jezus volledig laat zien wat het is om te leven als beelddrager van God en ten tweede als wordt weersproken dat Christus daarin uniek is.

De eerstgenoemde aantasting kan op twee manieren ontstaan. Allereerst wanneer nieuwe surplusfenomenologische ervaringen met Jezus zodanig afwijken van andere dat ze niet meer tot de identiteit van één persoon, van één Jezus Christus, zijn te herleiden. Dat gaat verder dan het 'ineffabile' dat ik eerder citeerde. Een identiteit die ineffabile is, is nog altijd slechts één identiteit. Het christologische kader wordt door de nieuwe ervaringen ondergraven als die zo verschillen dat de veronderstelling dat ze van een enkele identiteit uitgaan, onhoudbaar lijkt.

Dit lijkt me het geval in de casus van dit onderzoek. De basis onder het christologische kader, de ene persoon van Jezus Christus, splijt in verschillende identiteiten. Voor de ene christen geldt Jezus als de Zoon van God, een andere christen wijst die stelling af, omdat hij erin hoort dat aan Jezus bovenmenselijke kwaliteiten worden toegeschreven. Weer een andere christen heeft zijn interpretatie van deze uitspraak niet zo scherp bepaald en kan zich in beide standpunten verplaatsen.<sup>144</sup> De vraag wie de persoon Jezus Christus is, wordt niet langer eenduidig beantwoord, op grond van ervaringen die christenen met hem opdeden die hun geloof hebben beïnvloed.

De overtuiging dat Jezus Christus volledig laat zien wat het is om

---

<sup>144</sup> Zie Inleiding.1.

te leven als beeldrager van God wordt ook aangetast wanneer surplusfenomenologische ervaringen met Christus deze overtuiging weerspreken. Dit kan onder anderen gebeuren bij mensen die, bijvoorbeeld als kind, zijn misbruikt door gewijde christenen. Zij hebben zeer negatieve surplusfenomenologische ervaringen opgedaan en zijn geschaad in hun verlangens, hun erkend zijn. Die zijn hun aangedaan door mensen die uit naam van Jezus Christus present waren bij hen.

De hierboven als tweede genoemde aantasting ontstaat als er anderen blijken te zijn die vergelijkbare surplusfenomenologische ervaringen oproepen als Jezus. Wanneer anderen op een vergelijkbare manier laten zien hoe het is om te leven als beeldrager van God als Jezus, vervalt de uniciteit van Jezus waarop Henriksens christologische kader stoelt.

De kans is reëel dat zich dit voordoet. Moslims kunnen dit bijvoorbeeld ervaren in relatie tot de Koran of met Mohammed. Ik denk ook aan ervaringen die Martin Buber beschrijft in zijn boek *Chassidische legenden*, naar aanleiding van de relatie tussen chassidische rabbi's en hun volgelingen. Ik ben van mening dat sommige mensen dit soort ervaringen dit ook kunnen ervaren in hun relatie met guru's en anderen die voor hen heilig zijn.

Henriksen thematiseert dergelijke conflicten tussen het christologische kader zoals hij dat hanteert en surplusfenomenologische ervaringen met Jezus niet. Dat wijst erop dat hij in zijn interpretatie deze ervaringen te sterk harmoniseert met het kader.

Het bezwaar daarvan is ten eerste dat het tekort doet aan het excessieve element van de surplusfenomenologische ervaringen met Jezus. Het exces wordt immers slechts zover gehonoreerd als dat past binnen het christologische kader dat Henriksen hanteert.

Ten tweede tast deze harmonisatie de inhoudelijkheid aan van het antwoord op de vraag "Wie is Jezus Christus?" De stelling "that the rest of humanity is included into the horizon within which we talk of Christ's humanity" wordt immers niet slechts onderbouwd, maar ook aangetast door surplusfenomenologische ervaringen met Christus. Ze is daarom niet alleen een statement dat op deze ervaringen is

gebaseerd, maar gedeeltelijk ook een norm die iedere christen respecteert in het spreken over zijn ervaringen met Christus. Voor zover die norm niet inhoudelijk is gefundeerd, tast ze de kracht aan waarmee anderen van de juistheid van die norm overtuigd kunnen worden.

Het verdient daarom aanbeveling om surplusfenomenen expliciet meer ruimte te geven ten opzichte van het christologische kader, als men beide wil verbinden. Dat kan door het kader niet vast te leggen in formules, zoals Henriksen doet, maar het te relateren aan de surplusfenomenologische ervaringen die christenen met Jezus Christus opdoen. In verschillende contexten leidt dat tot de formulering van een in die context passend christologisch kader. Elk van die kaders kan en zal weer op nieuwe manieren worden doorbroken, omdat nieuwe surplusfenomenologische ervaringen met Christus daartoe aanleiding geven.

Soms zal dat ertoe leiden dat de eenheid in christologische formules verdwenen lijkt en de grond eronder zoek lijkt, soms zullen anderen even uniek lijken als Jezus. Deze ervaringen moeten echter worden meegenomen als noodzakelijke crisisfasen op weg naar nieuwe christologische formuleringen. Want deze aanpak is de geëigende voor wie surplusfenomenologische ervaringen met Jezus wil verbinden met het christologische kader. Het voorkomt immers dat die ervaringen worden onderworpen aan een christologische norm die niet aansluit bij het excessieve dat juist het kenmerk is van deze fenomenen. Deze incompatibiliteit zal de empirische basis van de norm ondermijnen en op termijn doen verdwijnen.

#### **b. Jezus' uniciteit is de excessiviteit van zijn overgave aan God**

Henriksen signaleert al op de eerste pagina's van zijn boek dat ervaringen van surplusfenomenen zich op veel meer plaatsen voordoen dan alleen in relatie tot Jezus.<sup>145</sup> De uniciteit van Jezus is erin gelegen dat Jezus God volledig representeert in de wereld.

Henriksen onderscheidt hier de begrippen volledige representatie en belichaming. Enerzijds geldt dat Jezus God volledig representeert op aarde, anderzijds geldt dat God nooit volledig is te belichamen op

---

<sup>145</sup> Henriksen, *Desire*, 2-3.



aarde, omdat hij alle aardse vormen en concepten te boven gaat in zijn andersheid.<sup>146</sup> Vergelijk het volgende citaat:

God is thus only able to make us into those we are to become as long as God is not finitely embodied in the world, but represented there. God's full representation we find in Jesus, as the one who fully manifests what it is to be God when God is a human.<sup>147</sup>

Ik begrijp deze gedachte - een grondgedachte in de interpretatie van Henriksen - als volgt. Mensen worden uitgenodigd tot contextoverschrijdende ervaringen door Jezus, en Jezus heeft zich op dezelfde manier contextoverschrijdend overgegeven aan God. Hoewel God alle contexten van mensen te buiten gaat vanwege zijn andersheid, is Jezus degene die God binnen al die menselijke contexten volledig representeert, omdat hij zich volledig heeft overgegeven aan God.

Dit roept vragen op over de rol van God in Henriksens interpretatie. Enerzijds geeft Henriksen God weer als iemand die buiten alle menselijke contexten valt, anderzijds als iemand die volledig kan worden gerepresenteerd binnen menselijke contexten. Dat komt neer op een contradictie als er geen heldere grens wordt aangegeven tussen enerzijds de volledige representatie van God en anderzijds de andersheid van God die daarin niet kan worden gevat. Hoewel Henriksen niet weergeeft hoe die grens precies loopt, concludeer ik dat die er is, op grond van wat Henriksen schrijft over God.

Vervolgens doemt echter direct een tweede vraag op. Als er een marge ligt tussen enerzijds Gods volledige representatie in Jezus en anderzijds God zelf, hoe weet men dan dat het werkelijk God is, die aanwezig is in het exces waartoe Jezus oproept en waaraan hij zichzelf overgeeft?

Henriksen beantwoordt deze vraag op twee manieren. Ten eerste legt hij uit op welke wijze God in Jezus gekend kan worden. Ten tweede

---

<sup>146</sup> Henriksen, *Desire*, 129-31.

<sup>147</sup> Henriksen, *Desire*, 136-37. Vergelijk ook 196 en 218-20. Henriksen beschrijft Jezus ook als "witness of God" (196) en als "true image of God" (127). Naar mijn idee berust in Henriksens denken Jezus' identiteit als "witness" op diens identiteit als "Gods full representation". Daarom stel ik in de hoofdstuk scherp op Jezus als "full representation" van God.

beperkt hij Gods andersheid op één punt. God betekent, aldus Henriksen, altijd iets positiefs. Hieronder werk ik Henriksens antwoorden uit en geef er mijn overwegingen bij.

### *God kennen door Jezus*

Volgens Henriksen is het mogelijk dat God gekend kan worden, omdat Jezus zijn kennis van God in woord en daad praktiseert en mensen leert hoe zij hun verlangen en liefde op God kunnen richten. Wie dat doet overstijgt zijn eigen particuliere verlangens en leert leven als imago Dei. Diegene verwijst met zijn leven naar God.<sup>148</sup> Jezus leert mensen bovendien de iconische functie van de wet. Daaronder verstaat Henriksen dat de wet haar belang niet aan haarzelf ontleent, maar aan haar verwijzing naar God als haar bron. Henriksen ontleent dit inzicht aan Marcus 12:30-31, waar Jezus zich richt op de Joodse wet. Het inzicht is volgens Henriksen echter geldig voor alle wetten die het menselijk handelen in goede banen willen leiden.<sup>149</sup>

Het bezwaar tegen deze redenering is dat hierin het conflict rond Jezus' dood niet is verwerkt. Het inzicht dat de wet een verwijzende functie naar God vervult werd niet alleen gehuldigd door Jezus, maar ook door de hogepriesters, oudsten en schriftgeleerden die in Marcus 14:55 een reden zoeken om hem te veroordelen aan het kruis. Henriksen werkt niet uit in welke zin Jezus' inzicht in de wet verschilt van dat van zijn joodse tegenstanders. Hij maakt Jezus' inzicht in de wet vrijwel direct los uit de joodse context en veralgemeniseert het.<sup>150</sup> Dat is een gemis, omdat daardoor de vraag onbeantwoord blijft of de God waarnaar de wet van de joodse tegenstanders verwijst dezelfde God is als die van de wet waarnaar Jezus verwijst. Uit de reactie van de schriftgeleerde met wie Jezus in het door Henriksen aangehaalde gedeelte uit Marcus 12 in gesprek is, maak ik op van wel (Marcus 12:32-34. Maar hoe kan het dan dat Jezus en zijn tegenstanders diezelfde God, met dezelfde wetten in de hand, zo fundamenteel verschillend kennen? Hoe is zeker te weten dat het werkelijk God is, die spreekt in het appel dat Jezus doet op mensen en dat hij ook zelf volgt?

---

<sup>148</sup> Henriksen, *Desire*, 127, 133-34.

<sup>149</sup> Henriksen, *Desire*, 125-26.

<sup>150</sup> Vergelijk ook Henriksen, *Desire*, 174-78.

Krachtig is Henriksens gebruik van het begrip ‘icoon’. Henriksen zet het slechts in om de manier waarop de wet verwijst naar God aan te geven, maar het is veel breder toepasbaar.<sup>151</sup>

Letterlijk kan men bijvoorbeeld denken aan de iconen die in de oosters-orthodoxe traditie verwijzen naar God. Ook is het begrip in te zetten als beschrijving van hoe de schepping naar God kan verwijzen, bijvoorbeeld op een dag waarop alles klopt, vol groen, zonlicht en weidse vergezichten aan rivieren als de IJssel of de Eem. De intimiteit en de rust waarmee een gebed verwijst naar God kan als iconisch in deze zin aangeduid worden. En in de rooms-katholieke kerk zijn heiligenlevens te beschouwen als op een iconische manier verwijzend naar God. De kracht van Henriksens gebruik van het begrip icoon is dat het God dichterbij brengt in het denken over welke verwijzende iconen er in het leven zijn om hem beter te leren kennen. Het neemt de kritische vraag echter niet weg hoe men kan weten dat het werkelijk God is die aanwezig is in de iconen.

#### *Gods positieve en negatieve betekenis*

Hoewel God buiten alle menselijke begripskaders valt, is er volgens Henriksen één begrip waarvoor dat niet geldt. Henriksen:

It is important to maintain that although God constantly eludes our concepts and conceptions, as well as our desire, but also to claim that God - in, with, under, and beyond language - means something positively, something that is in a relation to everything else.<sup>152</sup>

Deze zin loopt niet geheel, ik begrijp hem als volgt. Enerzijds geldt dat God de menselijke begrippen en concepten ontstijgt en het menselijk verlangen te boven gaat. Anderzijds geldt dat God een altijd een

<sup>151</sup> Vergelijk II.5.d over de manier waarop de wet verwijst naar God. Henriksen lijkt de bredere toepasbaarheid van het begrip ‘icoon’ aan te geven met zijn opmerking in Henriksen, *Desire*, 127: “God can function only by and through images (icons) of God.” (oorspronkelijk gecursiveerd). Henriksen werkt hier echter niet uit wat hij onder “images (icons)” verstaat. Het woord “images” gebruikt hij op andere plaatsen slechts voor mensen die leven als “imago Dei”/“images of God”. Het woord “icons” kom ik verder niet meer tegen.

<sup>152</sup> Henriksen, *Desire*, 131-32.

positieve connotatie heeft, omdat God een positief oriëntatiepunt kan zijn in het leven van mensen. Mensen die zich aan God oriënteren kunnen immers hun leven veranderen op de manieren zoals Henriksen die met behulp van de surplusfenomenen weergeeft.<sup>153</sup>

Het bezwaar tegen de stelling dat God altijd een positieve connotatie heeft, is dat deze voorbijgaat aan het feit dat er religieuze contexten zijn waarin God zowel iets positiefs betekent als iets negatiefs. Die doen zich voor wanneer twee gelovigen zich beiden aan dezelfde God oriënteren in een geloofskwestie, maar die oriëntatie leidt tot tegengestelde resultaten, op grond van de eigen contextualiteit. Denk bijvoorbeeld aan twee vrouwen die dominee willen worden. De ene vrouw verwerpt op Bijbelse gronden de mogelijkheid van de vrouw in het ambt, de andere heeft zich op Bijbelse gronden geroepen gevoeld 'ja' te zeggen op het predikantsambt. De beide vrouwen ontmoeten elkaar en gaan als gelijkwaardige geloofsgenoten het gesprek met elkaar aan. Voor beiden is God een positief oriëntatiepunt. De vrouw die geen dominee is geworden, omdat zij dat voor zichzelf niet mogelijk acht, ondervindt van God kracht naar kruis. Zij ervaart dat haar keuze om zichzelf te beperken haar geloofsleven heeft verdiept. Hoe legitiemer haar echter de keuze van de andere vrouw voorkomt, hoe sterker haar eigen conceptie van dit gebeuren erdoor wordt doorkruist. Dat geldt evenzeer voor de predikante. Zij ervaart dat God haar heeft geroepen tot dit bijzondere ambt. Ook zij ervaart dat haar geloofsleven is verdiept, zij het dat het in dit geval haar keuze voor het predikantschap is geweest die verdiepend heeft gewerkt. Ook voor haar geldt echter: hoe legitiemer haar de keuze van de andere vrouw zal voorkomen, hoe sterker de door haar ervaren roeping erdoor wordt doorkruist.

Hoe overtuigender de positie van de ander wordt ervaren, hoe sterker God iets negatiefs gaat betekenen voor de eigen religieuze ervaringen. Zolang deze situatie voortduurt, is de enige legitieme conclusie dat God in deze situatie de zwijgende derde is, die zowel iets positiefs als iets negatiefs betekent.

---

<sup>153</sup> Henriksen, *Desire*, 132-33.

### *Een onbekende, gekende God*

Henriksen thematiseert deze kwetsbaarheid in het menselijk kennen van God niet. God is minder goed te kennen door mensen dan Henriksen in zijn interpretatie weergeeft. Juist vanwege het feit dat God alle aardse vormen en concepten te buiten gaat, is God in de interpretatie niet te vatten als het positieve oriëntatiepunt dat volledig door de mens Jezus wordt gerepresenteerd.

Wanneer deze onkenbaarheid in Henriksens interpretatie wordt erkend, verdwijnt God allereerst als positief oriëntatiepunt. Er ontstaat in het menselijke kennen van God ook een dimensie van vrees, van raadselachtigheid, die veroorzaakt wordt door Gods andersheid. Hoewel er mensen zijn die zeggen God op aarde te representeren en hoewel mensen ten aanzien van Jezus de ervaring hebben dat hij God volledig representeert, blijft het onzeker in hoeverre dit waar is. Dat maakt niet alleen het volgen van Jezus tot een risicovolle onderneming, het maakt ook betwijfelbaar of Jezus God wel echt volledig heeft gerepresenteerd. Het zou kunnen zijn dat Jezus, en daarbij ieder die hem volgt, verkeerd zit.

Dit risico heeft als voordeel dat het excessieve element, dat het kenmerk van surplusfenomenen vormt, tot in het woord 'God' wordt gehonoreerd. Het unieke van Jezus' identiteit ligt er dan niet in dat hij de openbaringsplaats is van het scheppings-surplus (*surplus of creation*) in de werkelijkheid.<sup>154</sup> Jezus' uniciteit is dat hij zich volledig overgeeft aan God, zonder volledig te weten wie God is. Hij representeert God volledig, tot in diens onbegrijpelijkheid.<sup>155</sup>

Langs deze denklijn wordt ook de grens zichtbaar tussen enerzijds Gods volledige representatie in Jezus en anderzijds Gods andersheid. Die andersheid wordt in Jezus' volledige representatie van God gerepresenteerd als onbegrijpelijkheid, als raadselachtigheid die in menselijke contexten steeds opnieuw zal moeten worden geïnterpreteerd.

Bovendien valt meer zicht op het waagstuk dat het is als iemand de levensveranderende werking van Jezus toelaat in het eigen leven. Wie zijn leven verandert, op grond van ervaringen die met surplusfeno-

---

<sup>154</sup> Zie II.5.a.

<sup>155</sup> Een concreet voorbeeld hiervan zie ik in Jezus' uitroep van Psalm 22:2a aan het kruis. Hierop ga ik in de volgende paragraaf nader in.

menen goed kunnen worden beschreven, die waagt het ook. Die kan pas nadat zijn leven is veranderd beoordelen of het een verandering ten goede was. Dat geldt voor christenen die hun vertrouwen op Jezus' persoon stellen en het gold evenzeer voor Jezus zelf.

Jezus' persoon leidt de excessieve overgave aan God, in de zin dat hij God volledig representeert en die overgave volledig belichaamt. En hij doet dat op een unieke manier, namelijk tot in Gods onbegrijpelijkheid, tot in de daarmee samenhangende onzekerheid of God werkelijk zo is als Jezus hem representeert en tot in de daarmee gepaard gaande dood.

En ten slotte zou de verdiscontering van de raadselachtigheid van God in Henriksens interpretatie duidelijker maken hoe iconen, de wet en mensen naar God verwijzen. In zowel iconen, als de wet, als mensen die leven als imago Dei wordt verwezen naar God op manieren die God dichterbij kunnen brengen. Het verwijzen op zich is en blijft echter een waagstuk, omdat niet zeker is dat het werkelijk God is naar wie wordt verwezen. Die wetenschap brengt in elke icoon, elke verwijzing naar God een dimensie van onbegrijpelijkheid binnen, die hoort tot de excessiviteit van het verwijzen zelf. Juist doordat de verwijzing is gericht op iets of iemand dat/die buiten de eigen context valt, is de verwijzing zelf niet geheel te begrijpen binnen de context waarin ze wordt geïnterpreteerd.

In de strijd die kan ontstaan tussen manieren waarop naar God wordt verwezen, wordt dit zichtbaar. Die strijd hangt wezenlijk samen met het gegeven dat God binnen menselijke contexten niet volledig valt te begrijpen. Waar die strijd zo hoog oploopt dat zij slachtoffers vraagt, zouden mensen zich juist van die wezenlijke samenhang rekenschap moeten geven.

### **c. Een gebrek aan ruimte voor raadselachtigheid maakt Henriksens interpretatiewijze eenzijdig**

Er zijn meer plaatsen in Henriksens interpretatie waar te weinig oog is voor onbegrijpelijkheid en raadselachtigheid. In deze paragraaf inventariseer ik er vier en geef ik aan wat een ruimere blik oplevert voor wat onbegrijpelijk is. Achtereenvolgens behandel ik hieronder Henriksens aanpak van gelijkenissen, zijn interpretatie van de toeganke-

lijkheid van het koninkrijk van God, zijn benadering van de eucharistie en het genezingsverhaal van de blinde Bartimeüs, en zijn interpretatie van Jezus' lijden.

*De winst van onbegrijpelijkheid in de interpretatie van gelijkenissen*  
Henriksen interpreteert Jezus' gelijkenissen als verkondigingen van het koninkrijk van God. Hij leest ze als momenten waarop Jezus zijn eigen identiteit openbaart, en die van God en mensen.<sup>156</sup>

Het bezwaar van deze leeswijze is dat de betekenis van gelijkenissen ermee wordt ingekaderd. Dat miskent dat gelijkenissen voor allerlei uitleg vatbaar zijn, omdat ze, net als gedichten, verhalen en andere taaluitingen, een inherente raadselachtigheid bezitten die er de oorzaak van is dat ze steeds opnieuw te interpreteren zijn. Ze wekken enerzijds de indruk begrijpelijk te zijn, maar zijn anderzijds geheimzinnig, raadselachtig en ontoegankelijk. Dat nodigt telkens weer uit tot nieuwe interpretaties. Vergelijk bijvoorbeeld Henriksens interpretatie van de gelijkenis van de verloren zoon (Lucas 15:11-32).<sup>157</sup> Henriksen analyseert dat het “unconditional welcome” waarmee de vader de naar huis teruggekeerde zoon verwelkomt, “also serves as the witness to an unconditioned community where all previously experienced *shame* is effectively blocked out.”<sup>158</sup>

Hoewel Henriksens interpretatie van de gelijkenis voorstelbaar en te verantwoorden is, lees ik zelf niet dat schaamte “is effectively blocked out” in de gemeenschap die erin wordt gepresenteerd. Ik lees dat schaamte juist zijn plaats mag hebben. De beschaamde zoon wordt, beschaamd en al, door de vader aanvaard. Opvallend is bovendien het onderscheid dat de vader aanbrengt tussen zijn twee zonen. De vader bereidt zijn beschaamde zoon een “unconditional welcome”, terwijl zijn andere zoon zich even niet meer zo thuis voelt. Het raadselach-

---

<sup>156</sup> Het gaat mij hier om de interpretatiewijze die Henriksen in Henriksen, *Desire*, 196 als volgt samenvat. Ze gaat overigens niet alleen op voor zijn interpretatie van Jezus' gelijkenissen: “In the previous analyses, we have emphasized how the identity of Jesus, God, and humans are all revealed by the way Jesus preaches the kingdom. Jesus is revealed as witness to God and God's representative, God is revealed as the generous host behind the call to justice and righteousness, and humans as either open to or rejecting the community that Jesus proclaims and practices.”

<sup>157</sup> Henriksen, *Desire*, 146-48.

<sup>158</sup> Henriksen, *Desire*, 147, cursivering orgineel.

tige aan dit oordeel van de vader raakt me. Ik voel mee met de zoon die zich, omwille van zijn vader, altijd aan het ouderlijk huis gebonden heeft geacht. Nu de jongste zoon terugkeert is het alsof de vader zijn oudste zoon daardoor als meubelstuk is gaan zien en langs hem heen kijkt. Ik vraag me af wie hier nu precies de verloren zoon is en of het nadrukkelijke onderscheid van de vader in de behandeling van zijn twee zoons ook niet iets beschamends heeft.

Mijn punt is niet dat Henriksens interpretatie van deze gelijkenis onjuist is. Mijn punt is dat het er maar een is. Mogelijkheden om gelijkenissen anders te interpreteren, worden zichtbaar voor wie zich concentreert op wat voor hem onbegrijpelijk is in de gelijkenis of in interpretaties daarvan. Het waardevolle van een dergelijke exercitie is dat het het de ervaring voedt dat de betekenis van gelijkenissen rijker is dan de interpretatie ervan die door mensen wordt gegeven. Die ervaring is in potentie contextoverschrijdend, omdat ze erop gericht is om met de zeggingskracht van de gelijkenissen de context van eerdere interpretaties te veranderen. Een dergelijke aanpak versterkt Henriksens interpretatie, omdat die er juist op is gericht contextoverschrijdende ervaringen te verbinden met de christologie.

*De winst van onbegrijpelijkheid met betrekking tot de toegankelijkheid van het koninkrijk van God*

Voor Henriksens weergave van de manier waarop Jezus de toegankelijkheid van het koninkrijk van God beschrijft, geldt iets soortgelijks. Henriksen interpreteert deze toegankelijkheid op basis van gedeelten uit Marcus 10 en Matteüs 25.<sup>159</sup> Hoewel Jezus in deze teksten ook de harde grens van het koninkrijk van God en daarmee de ontoegankelijkheid thematiseert, concentreert Henriksen zich in zijn interpretatie op de mogelijkheden van God om deze grens te openen. Hij stelt naar aanleiding van Marcus 10 dat “for God all is possible” en koppelt dit aan het debat over “the impossibility of God”.<sup>160</sup> Naar aanleiding van Matteüs 25 concludeert Henriksen dat, hoewel Jezus’ grens hard is, God niet degene is die hier mensen uitsluit. Henriksen:

---

<sup>159</sup> Henriksen, *Desire*, 121-23, 188-95.

<sup>160</sup> Henriksen, *Desire*, 123-24.



the hospitality and generosity of God goes unquestioned, as does God's concern for justice.<sup>161</sup>

Het bezwaar van deze argumentatie is dat de door Jezus gestelde grens aan het koninkrijk erin eenzijdig wordt benaderd vanuit de veronderstelde positiviteit van God. Het accent van de interpretatie komt daardoor te nadrukkelijk te liggen op Gods overbrugging van de door Jezus gestelde grens. Ongeïnterpreteerd blijft het effect van het harde en buitensluitende karakter van de grens die Jezus thematiseert. De effecten daarvan op bijvoorbeeld de persoon van Jezus, op mensen, op God en op diens veronderstelde positiviteit worden niet meegewogen.

Een belangrijk effect van deze hardheid lijkt mij dat ze de toegang tot het koninkrijk van God problematiseert, juist voor hen die zich ertoe aangetrokken voelen. Dat beproeft die aantrekkingskracht en het bemoeilijkt de omgang met het koninkrijk. Kennelijk is niet iedereen gelijkwaardig in relatie tot het koninkrijk. Deze ongelijkwaardigheid kan leiden tot geloofsstrijden met anderen en bij gelovigen zelf.

Het is om twee redenen van belang dat Henriksen ook aandacht besteedt aan ervaringen die de veronderstelde toegankelijkheid van het koninkrijk van God problematiseren en minder helder maken. Ten eerste maken deze ervaringen deel uit van de contextoverschrijdende manier waarop het koninkrijk van God wordt ervaren. Ook de ontoegankelijkheid ervan kan mensen ertoe aanzetten hun leven te veranderen en kan in nieuwe contexten op nieuwe manieren worden ervaren. Ten tweede ligt de oorsprong van deze ervaringen in de manier waarop Jezus het koninkrijk van God weergeeft. Ze behoren daarmee tot de contextoverschrijdende ervaringen die verbonden zijn met de christologie.

Samengevat: een ruimer oog voor de grens aan de toegankelijkheid van het koninkrijk van God draagt bij aan het inzicht in conflicterende visies op deze grens. Hoewel de veronderstelde toegankelijkheid van het koninkrijk daar minder eenduidig van wordt, maakt dit

---

<sup>161</sup> Henriksen, *Desire*, 194.

de ervaring van die (on)toegankelijkheid en daarmee ook de mogelijke contextveranderende gevolgen ervan, inzichtelijker.

*Henriksens interpretaties van de betekenis van de eucharistie en de genezing van Bartimeüs zijn te eenzijdig*

Ook Henriksens interpretaties van de eucharistie en de genezing van Bartimeüs lijden onder een gebrek aan ruimte voor onbegrip en raad-selachtigheid. Henriksen plaatst zowel de betekenis van de eucharistie als de genezing van Bartimeüs in het kader van Jezus' verkondiging van de komst van het koninkrijk van God. In beide wordt de komst van dit koninkrijk zichtbaar. In de eucharistie gebeurt dat, omdat ze de wortel is van alles waarin het koninkrijk van God op aarde zichtbaar wordt. Henriksen:

Symbols of the kingdom are only such practices that spring from the hope shared by the Christian community and shared in the anticipation of the kingdom through the Eucharist. Hence, the Eucharist is the point of departure of any symbol of the kingdom of God.<sup>162</sup>

Henriksen gebruikt het woord symbool (*symbol*) hier als overtreffende trap van teken (*sign*). Henriksen:

I would like to suggest that non-church communities through their practices can offer *signs* of the moral content of the kingdom of God in terms of peace and justice. Such practice is also a manifestation of God's continuing work as creator. However, such practice is not a *symbol* of the kingdom (...).<sup>163</sup>

Het bezwaar van deze interpretatie is dat ze zo sterk uitgaat van Jezus' verkondiging van God en de komst van Gods koninkrijk dat hierdoor bijvoorbeeld zijn lijden, het breken van zijn lichaam en het vergieten van zijn bloed ondergeschikt worden aan deze verkondiging. Jezus' lijden is hier een tussenfase richting het koninkrijk.

---

<sup>162</sup> Henriksen, *Desire*, 170.

<sup>163</sup> Henriksen, *Desire*, 170, "signs" is door mij gecursiveerd.

Deze interpretatierichting van Henriksen is niet onvoorstelbaar, maar miskent wel dat de eucharistie ook anders wordt ervaren. Alternatieve interpretaties versterken het inzicht dat de betekenis van de eucharistie in verschillende contexten op verschillende manieren levensveranderend kan worden ervaren. Wanneer de eucharistie bijvoorbeeld primair vanuit Jezus' lijden wordt geïnterpreteerd, biedt dat zicht op het effect van Jezus' lijden en bloedvergieten op hemzelf en zijn volgelingen. Er worden dan verbindingen zichtbaar van Jezus' lijden met lijden dat nu plaatsvindt. Wat zegt het bijvoorbeeld over het lijden en sterven van onschuldigen dat ook Jezus dit moest doorstaan, zonder dat God die beker van hem wegnam? Wat zegt dat over God? Het mede benaderen van de eucharistie vanuit die interpretatierichting biedt zicht op hoe God zichtbaar wordt in het lijden, tot op plaatsen waar hij in mensenogen door raadsels aan het zicht wordt onttrokken.

Een andere mogelijkheid is om de eucharistie primair te interpreteren vanuit de persoon van Jezus. Een dergelijke benadering biedt zicht op hoe de identiteit van Jezus doorwerkt in de manier waarop christenen zich dankzij de eucharistie met hem verbinden. In welke zin worden zij deel van zijn persoonlijk lichaam en bloed?

In zijn interpretatie van de genezing van de blinde Bartimeüs maakt Henriksen een onderscheid tussen wie Bartimeüs voor zijn genezing is en wie hij is erna.<sup>164</sup> Dit onderscheid maakt het mogelijk om uit te leggen hoe het koninkrijk van God oplicht in Bartimeüs na diens genezing.

Het bezwaar van deze benadering is dat het moment van genezing van blindheid constitutief is voor het oplichten van het koninkrijk van God. Hoewel het verhaal inderdaad zo is te lezen, blijft in een dergelijke lezing onderbelicht dat het koninkrijk van God ook oplicht in blinden die nooit worden genezen.

Dat pleit ervoor het genezingsverhaal van Bartimeüs ook vanuit die invalshoek te benaderen. Geschikt hiervoor is bijvoorbeeld een leeswijze waarin tot in het genezingsverhaal van Bartimeüs het onbegrijpelijke van blindheid wordt gethematiseerd, en de ambivalentie

---

<sup>164</sup> Henriksen, *Desire*, 197-99.

dat Bartimeüs wèl en anderen in zijn situatie niet worden genezen. Een dergelijke leeswijze versterkt de zeggingskracht van het genezingsverhaal, omdat ze sensitiever is voor de ambivalentie van wonderverhalen en voor wat dat doet met de menselijke ervaring van het koninkrijk van God.

*Henriksen interpreteert Jezus' lijden, sterven en opstanding eenzijdig*  
Henriksen maakt in zijn interpretatie van Jezus' lijden, sterven en opstanding een groot onderscheid tussen wie Jezus voor zijn opstanding is en wie hij is erna. Met behulp van dit onderscheid kan Henriksen uitleggen hoe het koninkrijk van God oplicht in de opstanding van Jezus. Dat gaat echter ten koste van wat Jezus verkondigt in zijn lijden en sterven. Dat blijkt op twee plaatsen: ten eerste in Henriksens interpretatie van Jezus' kruiswoord "mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten", zoals dat in de evangeliën volgens Matteüs en Marcus is beschreven.<sup>165</sup> Ten tweede in Henriksens interpretatie van de belijdenis van de opstanding.

Henriksen kiest een gewaagde interpretatie van Jezus' uitroep "Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten" aan het kruis. Hij legt in zijn benadering de nadruk op de presentie van God. Henriksen:

Contrary to the consciousness of present-day atheism, Jesus seems unable to understand himself apart from God. Even when he quotes Psalm 22 on the cross (Mark 15: 14), accusing God of having forsaken him, this can only be done when presupposing that God is, or should be present. The cry on the cross underscores Jesus' emphatic trust in God's presence.<sup>166</sup>

Misschien ben ik te zeer overgoten met "the consciousness of present-day atheism", maar ik kan Jezus' woorden niet horen als een onderstreping van diens vertrouwen in Gods aanwezigheid. Ik hoor ze als uitroep dat God op een onbegrijpelijke manier afwezig is. Het doet me pijn dat Jezus deze godverlatenheid het sterkst zegt te ervaren op

---

<sup>165</sup> Matteüs 27:46, Marcus 15:34.

<sup>166</sup> Henriksen, *Desire*, 117.

het moment dat hij van alles en iedereen verlaten een onterechte doodstraf doorlijdt. Dat doet me pijn, omdat de ervaring van godverlatenheid hier als een extra straf voor Jezus erbij lijkt te komen, een straf die voor mij onbegrijpelijk is. Die pijn herinnert me aan andere mensen die vertelden zich op eenzelfde manier van God verlaten te voelen, in het diepst van hun lijden. Ik vraag me af wat deze pijn zegt over God, over Jezus en over mensen.

Henriksen interpreteert de belijdenis van de opstanding als het moment waarop een gelovige duidelijk maakt dat de God aan wie Jezus in werk en verkondiging gestalte gaf, niet met Jezus' leven is geëindigd op Golgotha. *Hoe* een gelovige dit belijdt, is een risicovolle onderneming. *Dat* een gelovige dit belijdt, is essentieel. Zo lees ik het volgende citaat:

If the story about Jesus does end at Golgotha, then the story about the God Jesus proclaimed and practiced also ends there. The aim of the above reflections is to make clear that the confession of the resurrection of Christ is always part of a very risky enterprise: all is at stake with this confession, and the confessor must be aware of the risk exactly because of this. Attempts to make the resurrection a less risky affair will always be an attempt to trivialize the phenomenon of the resurrection into something that can be controlled and possessed (...).<sup>167</sup>

Het bezwaar van deze interpretatie is dat Henriksen het onbegrijpelijke van Jezus' opstanding er niet in verwerkt. Hij laat weliswaar een veelheid aan opstandingsbelijdenissen toe, maar begrenst die op één manier. Een christen die de opstanding niet kan belijden, moet dat toch doen, omdat de God die Jezus verkondigde, anders ophoudt met er te zijn.

De kracht van deze visie is dat christenen vrij zijn om de opstanding zo in te vullen als zij die zelf zien. Ook hun kijk op wat Gods toekomst is, kan heel veelkleurig zijn. Zij zijn verbonden rond de overtuiging dat Gods toekomst niet met Jezus' dood is geëindigd en

---

<sup>167</sup> Henriksen, *Desire*, 358.

daarom ook niet met hun eigen dood zal eindigen.

Die plurale verbondenheid is erg krachtig. Ze wordt echter nog krachtiger als ze niet zou vallen of staan met de belijdenis van Jezus' opstanding. Dan is niet de opstanding, maar de overtuiging dat Gods toekomst niet eindigt met de dood van mensen, noch met de dood van Jezus, het verbindende criterium. De winst daarvan is, naast een vermindering van de druk om te belijden dat Jezus is opgestaan, risicospreiding voor christenen. Het risico van het belijden van het christelijk geloof wordt losgekoppeld van het risico van het belijden van Jezus' opstanding. De kracht daarvan is dat ook christenen die, vanuit onbegrip en de raadselachtigheid van Jezus' opstanding, de opstanding niet kunnen belijden, toch het risico kunnen nemen hun geloof te belijden. Dat komt ten goede aan christenen die op een later moment in dezelfde raadsels en onbegrijpelijkheid verzeild raken. Zij verliezen op dat moment de plurale verbondenheid met hun geloofsgenoten niet.

#### **d. Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie**

Het is een sterke geste van Henriksen om surplusfenomenen te verbinden met de christologie, om te onderzoeken wat deze synergie oplevert. De verbinding tussen beide die Henriksen kiest, is echter niet goed. Wie surplusfenomenologische ervaringen serieus wil nemen, moet deze ervaringen verdisconteren in de wijze waarop christologische formules ontstaan. Dat impliceert dat deze formules tijd- en contextgebonden zijn. Ze zijn contextueel, in nieuwe tijden wordt op nieuwe manieren geformuleerd wie Jezus Christus is.

Wanneer Jezus' uniciteit wordt beschreven met behulp van surplusfenomenen, dan is die uniciteit erin gelegen dat Jezus zich excessief, grensoverschrijdend, overgeeft aan God, zonder dat hij volledig weet wie God is. Hij handelt uit een godsvertrouwen dat zijn leven contextoverschrijdend verandert en dat van zijn volgelingen ook. Jezus' leven, werk, en overgave tonen de waarde van diens vertrouwensvolle overgave voor zijn volgelingen, die ieder op eigen manieren in hem geloven en hem volgen in het geloof in de God aan wie hij zich overgaf.

Geloven gaat niet zonder raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid,

zo blijkt ook uit Jezus' leven. Met behulp van de manier waarop Henriksen het begrip 'icoon' van betekenis voorziet, is voorstelbaar hoe mensen, door rituelen, voorwerpen en ervaringen, nabijheid kunnen ervaren van de God waarin Jezus geloofde en voor wie hij zijn leven gaf. Het blijft echter onzeker of het werkelijk God is op wie zij daarin vertrouwen. Het contextoverschrijdend vertrouwen zelf is de kern van de zaak.

Henriksen geeft in zijn interpretatie onvoldoende ruimte aan die blijvende raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid. Zo interpreteert hij bijvoorbeeld God eenzijdig als positief oriëntatiepunt. Dat doet tekort aan ervaringen van gelovigen met God. Wanneer ervaringen van Gods raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid meer ruimte krijgen in Henriksens interpretatie, springt het sterker in het oog dat geloven een waagstuk is. Mensen wagen hun leven uit vertrouwen en doen tijdens die risicovolle overgave levensveranderende ervaringen op waarvan ze pas later kunnen beoordelen of het veranderingen ten goede zijn geweest of niet.

Ook op andere momenten lijdt Henriksens interpretatie aan het gebrek aan ruimte voor raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid. Steevast geldt dat waar Henriksen hieraan meer ruimte zou geven, zijn interpretatie sterker wordt. Dat heeft de volgende twee redenen. Ten eerste horen raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid tot de kern van hoe geloven wordt beleefd. Omdat Henriksen ervaringen verbindt met de kern van de christologie, horen ook deze ervaringen daarbij. De tweede reden is dat meer ruimte voor raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid de verbondenheid tussen christenen vergroot. Het wordt dan ook mogelijk om deze ervaringen, en de vragen die eruit voortvloeien, in geloof te delen en te blijven thematiseren.

## **6. Overwegingen naar aanleiding van de interpretatie van Welker**

Welker interpreteert de uitspraak "Jezus is de Zoon van God" als deel van de belijdenis dat God zich door de Geest heeft geopenbaard in het leven van Jezus Christus. Dankzij deze Geestkracht kan Jezus in allerlei verschillende contexten verschijnen om het werk aan het konink-

rijk van God te stimuleren, te inspireren en te ondersteunen.<sup>168</sup>

In deze paragraaf onderzoek ik de mogelijkheden die Welkers interpretatie biedt om te beoordelen of de contextuele manier waarop Jezus verschijnt overeenstemt met wie hij werkelijk is. In de eerste subparagraaf onderzoek ik daartoe hoe Welker de antwoorden inkadert op de vraag wie Jezus Christus vandaag voor mensen is (paragraaf a). In de tweede paragraaf analyseer ik hoe Welker omgaat met perspectieven op Jezus die zich niet met zijn eigen perspectief laten verenigen (b). In de derde subparagraaf onderzoek ik vervolgens de manieren waarop Welker komt tot betrouwbare geloofskennis, in het besef dat alle theologie contextgebonden is (c). Tot slot geef ik weer wat de overwegingen me hebben gebracht (d).

#### **a. Wie is Jezus vandaag voor ons?**

Welker geeft in zijn inleiding twee antwoorden op de vraag die hij als titel boven die inleiding plaatst, “Wer ist Jesus Christus für uns heute?” en die een citaat is van Bonhoeffer.<sup>169</sup> Hieronder geef ik eerst deze twee antwoorden weer, daarna onderzoek ik de verhouding tussen beide antwoorden.

*Het eerste antwoord: “Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!”*

Het eerste antwoord geeft Welker direct in aansluiting op de titel:

‘Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!’ Das behauptet der christliche Glaube seit fast 2000 Jahren.<sup>170</sup>

Bij dit antwoord hoort een specifieke taak voor de christologie, die Welker in het vervolg van dit begin van de inleiding ontvouwt. De christologie heeft de taak om uit te werken dat de stelling “Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!” betrouwbare geloofskennis biedt.<sup>171</sup> Welker zal deze taak invullen door in zijn boek voor vijf span-

---

<sup>168</sup> Zie II.6.f.

<sup>169</sup> Citaat uit Welker, *Gottes Offenbarung*, 13. Dat het een citaat van Bonhoeffer is, concludeer ik uit paragraaf 0.1 en uit het feit dat de vraag tussen aanhalingstekens wordt weergegeven.

<sup>170</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 13.

<sup>171</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 14. Zie ook hierboven II.6.b.



ningsvelden binnen de christologie uitwegen te schetsen.<sup>172</sup> Op dit antwoord en de daaruit voortvloeiende taak zal ik ingaan in paragraaf c.

*Het tweede antwoord: “Jesus Christus offenbart den in der Welt onmächtigen und leidenden Gott.”*

Het tweede antwoord dat Welker geeft op de vraag “Wer ist Jesus Christus für uns heute?” schrijft hij in de eerste genummerde paragraaf van de inleiding van zijn boek. De paragraaf is getiteld: “Die-trich Bonhoeffers Vermächtnis I: ‘Nur der leidende Gott kann helfen’”.<sup>173</sup> Ik concludeer dat Welker in deze paragraaf omgang probeert te vinden met een deel van de nalatenschap van Bonhoeffer. Hij geeft hier Bonhoeffers antwoord op de vraag wie Jezus Christus vandaag voor ons is:

Seine Antwort: Jesus Christus offenbart den in der Welt ohnmächtigen und leidenden Gott. ‘Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.’<sup>174</sup>

*De verhouding tussen beide antwoorden*

Het antwoord van Bonhoeffer verschilt van het antwoord dat “der christliche Glaube seit fast 2000 Jahren” staande houdt. Gezien de omschrijving “seit fast 2000 Jahren” was mijn aanvankelijke aanname dat het antwoord dat Bonhoeffer in 1944 geeft binnen het raamwerk valt van het antwoord dat “der christliche Glaube” geeft.<sup>175</sup> Bonhoeffer geeft, zo nam ik aan, vanuit zijn context een van de vele nadere uitwerkingen van de stelling “Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!”, net zoals vele andere christenen dat, in hun eigen context, vóór hem deden.

Dit is echter niet de wijze waarop Bonhoeffers antwoord in Welkers

---

<sup>172</sup> Een kort overzicht geeft Welker in Welker, *Gottes Offenbarung*, 14-17. Hij verwijst er naar de vijf delen waaruit zijn boek bestaat (uitgezonderd de inleiding) en waarin hij nader op deze vragen ingaat.

<sup>173</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 17.

<sup>174</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 18.

<sup>175</sup> Vergelijk ook Welker, *Gottes Offenbarung*, 13.

boek functioneert. Voor Welker vormt Bonhoeffers antwoord een nadere bepaling bij de algemenere stelling *dat* God zich in Jezus Christus heeft geopenbaard. Bonhoeffers antwoord geeft het kader aan van *wat* God in Jezus Christus heeft geopenbaard.<sup>176</sup>

Het effect hiervan is dat het antwoord van Bonhoeffer niet inzichtelijk wordt als een van de mogelijke antwoorden op de vraag wat God in Jezus Christus heeft geopenbaard. Welker geeft niet weer wat de kracht en de zwakte van Bonhoeffers antwoord ten opzichte van andere antwoorden is. In plaats daarvan stelt hij de vraag centraal of Bonhoeffers positie beaamd kan worden vanuit allerlei verschillende contexten waarin het christendom voorkomt.<sup>177</sup>

Dat is om twee redenen bezwaarlijk voor een christologische aanpak die werk maakt van de contextuele diversiteit waarin het christendom wereldwijd verschijnt. Ten eerste wordt immers de positie van Bonhoeffer uitgezonderd van de verdere contextualiteit, zonder dat die uitzonderingspositie wordt gelegitimeerd vanuit bijna 2000 jaar christendom. Het veelvoud aan antwoorden dat in die bijna 2000 jaar is gegeven, pleit juist voor het plaatsen van Bonhoeffers antwoord binnen die context van antwoorden. Ten tweede functioneert Bonhoeffers antwoord in Welkers visie als perspectief van waaruit Welker de contextualiteit van het christendom beziet. Het nadeel daarvan is dat dit die contextualiteit vertekent, omdat ze wordt waargenomen in het kader van Bonhoeffers antwoord.

In subparagraaf b onderzoek ik momenten waarop een dergelijke vertekening plaatsvindt.

## **b. Grenzen aan contextualiteit?**

De positie van Bonhoeffer is in de vorige subparagraaf nog niet volledig weergegeven. Welker completeert haar met een tweede nalatenschap van Bonhoeffer, die ik aan het begin van deze subparagraaf beschrijf. Vervolgens ga ik in op de vraag hoe Welker christelijke perspectieven behandelt die zich niet laten verenigen met de door hem

<sup>176</sup> Vergelijk met name Welker, *Gottes Offenbarung*, 13 en 16 (punt 3).

<sup>177</sup> Ik begrijp de zin: “Wer ist Jesus Christus für uns heute?” Bewähren sich Bonhoeffers Einsichten auch in anderen Kontexten als den seinen?” (Welker, *Gottes Offenbarung*, 28) als de richtinggevende vraag voor paragraaf o.4: “Jesus Christus als Kulturfaktor, ‘Christophobie in Europa’ und kontextuelle Christologien in aller Welt”.

beschreven positie van Bonhoeffer. Op basis hiervan analyseer ik in welke zin Welkers keuze om Bonhoeffers positie als perspectief te nemen voor het christendom zijn waarneming van de contextualiteit van dit geloof vertekent. Ten slotte geef ik weer waarom ook Welkers visie op bijna 2000 jaar christendom tot een vertekening leidt van de contextualiteit van het christendom.

*Bonhoeffers tweede nalatenschap: “Gott in der Polyphonie des Lebens”*

De tweede nalatenschap van Bonhoeffer functioneert als verduidelijking van de eerste. De eerste kan de vraag oproepen hoe zich de openbaarde zwakte en onmacht van God verhouden tot Gods macht. De tweede nalatenschap verduidelijkt dit, door de context van Bonhoeffers opmerkingen aan te geven. Hij wil van God spreken in de ‘Polyphonie’ van het leven.<sup>178</sup> God is, zowel openlijk als verborgen, nabij bij mensen en werkzaam in alle facetten van hun leven, tot in hun zwakte, lijden en onmacht. Jezus openbaart volgens Bonhoeffer dat God zich bevindt middenin “de Polyphonie des Lebens”, middenin het leven in al zijn veelvormigheid.<sup>179</sup>

*Vertekeningen als gevolg van Welkers keuze om Bonhoeffers positie als perspectief te nemen voor het christendom*

Welker behandelt drie christelijke perspectieven die zich niet met de door hem beschreven positie van Bonhoeffer laten verenigen. Hij doet dat kritisch, omdat ook Bonhoeffer ze destijds met zijn uitspraken onder scherpe kritiek stelde.

Bonhoeffer kritiseerde destijds ten eerste christenen die hun leven leven alsof God niet bestaat. Ten tweede kritiseerde hij christenen die God beschouwen als de transcendente mogelijkheden voorwaarde van het leven, die onafhankelijk van dat leven alles beschikt. Ten derde kritiseerde hij gelovigen die hun godsvoorstelling zo subjectief vormgeven, dat ze in feite niets meer doen dan algemeen menselijke ervaringen als christendom aankleden.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 23-24.

<sup>179</sup> Vergelijk met name Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 0.1 en 0.3.

<sup>180</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 25-27.

Welker zet deze kritiek door naar de huidige tijd.<sup>181</sup> Hij kritiseert ten eerste het gewoontegelooft van een grote groep westerse christenen, voor wie Jezus geen kritische factor van betekenis meer is. Ten tweede kritiseert hij het feit dat Jezus in een groot deel van de westerse samenleving niet meer dan een culturele factor is geworden. Jezus' leven wordt verfilmd en verklankt, maar tot diepgaande christelijke bezieling leidt dat niet. Ten derde kritiseert hij mensen die Jezus gebruiken om een belangrijk statement te maken over culturele of maatschappelijke ontwikkelingen. Niet Jezus zelf, maar de culturele of maatschappelijke bezorgdheid is in deze statements de hoofdzaak. In deze lijn kritiseert Welker ook de rooms-katholieke kerk, waarin soms de paus met Jezus wordt geïdentificeerd.<sup>182</sup>

Deze kritiek brengt Welker op de belangrijke vraag hoe is vast te stellen, op momenten dat Jezus Christus wordt gethematiseerd, dat het ook echt om Jezus Christus gaat.<sup>183</sup>

Welker beantwoordt deze vraag door allereerst te stellen dat mensen zich moeten realiseren dat contextvrije theologie niet bestaat. Dat is van groot belang, omdat gebleken is dat in het verleden theologieën en christologieën waarvan men dacht dat ze contextvrij waren, er mede voor hebben gezorgd dat onrechtvaardige machtsverhoudingen konden blijven bestaan. Zelfs als iemand denkt contextvrij te werken, werkt hij toch binnen een bepaalde context.

Er zijn drie dingen belangrijk wanneer men op een zorgvuldige manier binnen contexten wil waarborgen dat Jezus passend ter sprake komt. Ten eerste is het van belang om criteria te ontwikkelen aan de hand waarvan kan worden beoordeeld of een bepaalde contextuele weergave van Jezus Christus ter zake is of niet. Met behulp van deze criteria moet onderscheiden kunnen worden tussen Jezus zelf en manieren waarop hij politiek, ideologisch of cultureel door mensen

---

<sup>181</sup> Ik lees de slotregel van Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 0.3 als de overgang van Bonhoeffers religiekritiek (die in 0.3 centraal stond) naar Welkers eigen kritiek in Bonhoeffers lijn: “Wer ist Jesus Christus für uns heute?” Bewähren sich Bonhoeffers Einsichten auch in anderen Kontexten als den seinen?”

<sup>182</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 28-32.

<sup>183</sup> De vraag staat in Welker, *Gottes Offenbarung*, 32. Voor Welkers antwoord, dat ik hierna geef, put ik uit 32-38.

wordt ingekleurd.<sup>184</sup>

Ten tweede is het van belang om verschillende typen christologieën niet tegen elkaar uit te spelen, maar juist met elkaar te verbinden. Welker vindt met name de samenhang belangrijk tussen christologieën waarin respectievelijk de navolging, het profetisch elan voor de wereld en het liturgisch-spirituele centraal staan.

Ten derde is het belangrijk om theologieën te versterken, door erin de harde religiekritiek te verdisconteren die de laatste eeuwen vanuit filosofische hoek is ingebracht.

Welkers stelling dat contextvrije theologie niet bestaat, is overtuigend. Hetzelfde geldt voor zijn conclusie dat dit van theologen zorgvuldigheid vraagt, zorgvuldigheid om in diverse contexten te waarborgen dat Christus passend ter sprake komt.<sup>185</sup>

Het wordt hier echter problematisch dat Welker de contextualiteit van Bonhoeffers positie niet verdisconteert. Hij thematiseert niet in welke zin Bonhoeffer Christus wel en niet op een passende manier ter sprake brengt. Dat wreekt zich als hij vanuit Bonhoeffers positie andere christelijke perspectieven kritiseert. Welkers kritiek op wat hij in de vijfde paragraaf van de inleiding van zijn boek het subjectivistisch geloof noemt, is daarvan een goed voorbeeld. Dit christelijke perspectief verschijnt in Welkers interpretatie geheel in het kader van Welkers kritiek erop. Welker onderstreept zijn kritiek met voorbeelden en overtuigingen en met denkers die volgens hem als bron van deze vorm van geloven gezien kunnen worden.<sup>186</sup>

Welkers beschrijving mist een dialoog met een, twee of drie heldere hedendaagse vertegenwoordigers van theologische posities die hij rekent tot het subjectivistische geloof. In Welkers presentatie komt deze vorm van geloven slechts in fragmenten tot spreken, omdat het overwegen ervan voortdurend gestuurd en onderbroken

<sup>184</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 34.

<sup>185</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 32, 34, 37.

<sup>186</sup> Welker noemt Descartes, Kant, Schleiermacher, Kierkegaard, Tillich en Bultmann in Welker, *Gottes Offenbarung*, 39-42 als wegbereiders van deze theologische stroming waarbinnen het subject een centrale rol speelt in het denken over de inhoud van het geloof. Rahner, Herms en Gräb (44-46) noemt hij als voorbeeld. Voor Welkers kritiek (44-47) zie hierboven, paragraaf II.6.b.

wordt door de kritiek. Deze behandelwijze stelt mij als lezer niet in staat om een eigen afweging te maken tussen Welkers theologische positie en die van mensen met een subjectivistisch geloof. Het hindert Welker hier dat hij één bepaalde christologische positie als perspectief hanteert. Posities die strijdig zijn met deze positie, zoals het subjectivistische geloof, verschijnen daardoor als onvolwaardig, terwijl ze dat niet hoeven te zijn. Welkers engagement werkt hier blinde vlekken in de hand.

Welkers christologie zou worden versterkt wanneer hij als kader voor een uiteenzetting met het subjectivistische geloof uitgaat van onderlinge gelijkwaardigheid. Daarmee bedoel ik niet dat de theologische posities principieel als gelijkwaardig moeten worden beschouwd. Ik doel daarmee op de discussiepartners, zodat de discussie zoveel als mogelijk is gelijkwaardig wordt gevoerd. Zo kan door toehoorders van die discussie een gelijkelijk inzicht in beide posities worden verworven en worden de grenzen en verbindingen tussen beide zo goed mogelijk inzichtelijk. Een dergelijke werkwijze zou mij, anders dan nu, in staat stellen zelfstandig een afweging tussen beide posities te maken en te bepalen welke weergave van Jezus binnen mijn context ter zake is. Het voorkomt de vertekening waarvan nu sprake is in Welkers beschrijving van het subjectivistische geloof.

*Welkers visie op bijna 2000 jaar christendom leidt tot vertekening van de contextualiteit van het christelijk geloof*

Een tweede vertekening van de contextualiteit van het christendom in Welkers interpretatie is het gevolg van het kader dat Welker formuleert voor 2000 jaar christendom. Welker beschrijft in zijn openingsalinea dat de stelling dat God zich in Jezus Christus heeft geopenbaard het kernthema is dat het christelijk geloof al bijna 2000 jaar staande houdt. Zo begrijp ik deze eerste alinea van de inleiding:

‘Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!’ Das behauptet der christliche Glaube seit fast 2000 Jahren. Er verkündigt es als frohe Botschaft, als *Evangelium*, in Kathedralen und Kapellen, in Klöstern und Hauskirchen. Er lehrt es als zentralen Glaubensinhalt, als *Dogma*, an Universitäten und Akademien, in wissenschaftlichen Werken, Schulbüchern und Katechismen. Er *bekennt* es im weiten

Feld von persönlichen Zeugnissen bis hin zu ökumenischen Weltkonferenzen: Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!<sup>187</sup>

Opvallend is dat Welker hier het christelijk geloof als sprekend met een eigen stem opvoert. Het christelijk geloof verkondigt, leert en belijdt zichzelf. Het voordeel daarvan is dat er in principe, of ten diepste, één stem is waarmee het christelijke geloof spreekt. Deze door Welker geïmpliceerde eenstemmigheid strookt echter niet met zijn these dat elke theologie contextueel is. Daarbij past juist dat het christelijk geloof niet tot eenstemmigheid is te brengen, omdat de contextoverstijgende theologie die daarvoor nodig is ontbreekt. In kathedralen, kapellen, kloosters, huiskerken, universiteiten, schoolboeken, wereldconferenties en in de contexten van de eigen geloofslevens van mensen zelf klinkt het christelijk geloof soms zo verschillend, dat pijnlijk duidelijk wordt dat die contextoverstijgende theologie er niet is. Welker thematiseert deze onoverbrugbare verschillen niet.

**c. Betrouwbare theologische kennis, die toch contextueel is**

Welker ziet het als opgave van de christologie om te werken aan betrouwbare geloofskennis. Welker:

Es ist die Aufgabe einer Christologie, deutlich zu machen, dass in der Verkündigung und in dem Bekenntnis 'Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!' tatsächlich eine verlässliche *Erkenntnis* des Glaubens vorliegt.<sup>188</sup>

In deze paragraaf analyseer ik een aantal manieren waarop Welker komt tot betrouwbare geloofskennis in de christologie. Ik laat vooral zien hoe Welker hierin zijn inzicht verwerkt dat er geen contextvrije theologie is.

---

<sup>187</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 13, cursivering Welker.

<sup>188</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 14.

*Multicontextueel spreken over de historische Jezus vergroot de betrouwbaarheid van dit spreken*

De eerste mogelijkheid die Welker biedt om tot betrouwbare theologische kennis te komen van Jezus, is met behulp van een viervoudige multicontextualiteit.<sup>189</sup>

Welker stelt voor dat in iedere contextuele weergave van Jezus vier multicontextualiteiten worden meebetrokken. Dat is ten eerste de hedendaagse multicontextualiteit, die Welker de “vierte Multikontextualität” noemt. Hieronder verstaat Welker de manier waarop Jezus vandaag de dag wereldwijd in het christelijk geloof wordt weergegeven en welke receptie van Jezus er tot dusverre bestaat. De andere multicontextualiteiten omvatten gedrieëlijk het onderzoek naar de historische Jezus en de manier waarop Jezus in de Bijbel en de traditie verschijnt. In het gesprek wordt inzichtelijk in hoeverre een bepaalde hedendaagse weergave van Jezus adequaat is. Welker:

Diese vierte Multikontextualität ist dann kein Fass ohne Boden, wenn sie auf ihre Wahrheitsansprüche hinsichtlich des historischen Jesus und in diesem Zusammenhang auf die drei anderen Multikontextualitäten rückbezogen wird. Dann beginnen die Kontexte zu sprechen.<sup>190</sup>

Ik begrijp het “spreken” dat Welker hier beschrijft als een soort hermeneutische dialoog, waarin de verschillende contexten sprekenderwijs komen tot een zo helder mogelijke weergave van Jezus.

Aansprekend in Welkers weergave van dit proces is dat de onderzoeksdynamiek erin heel inzichtelijk wordt. In elke multicontextualiteit kunnen grenzen en kansen van het onderzoek dat erin centraal staat, worden afgewogen. Deze overwegingen kunnen vervolgens worden meegenomen in de afwegingen die leiden tot de uiteindelijke weergave van Jezus. Dat vergroot de kans dat de manier waarop over Jezus wordt gesproken ter zake en betrouwbaar is.

Welkers vooronderstelling dat het gesprek tussen de gezamenlijke

<sup>189</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 1.4. Zie ook paragraaf II.6.c. van dit onderzoek.

<sup>190</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 87. Met uitzondering van de laatste zin oorspronkelijk gecursiveerd.



multicontextualiteiten verhelderend zal zijn, doet de verwachte dynamiek van dit gesprek echter tekort. Het is reëel om te verwachten dat er, zowel binnen als tussen de verschillende multicontextualiteiten ook grote verschillen van inzicht en strijdpunten zichtbaar worden. Juist vanwege het ontbreken van een contextoverstijgende theologie die de eventuele strijd kan beperken, zullen die conflicten hoog oplopen. Zo hoog dat het ook zal voorkomen dat de conflictstof die eraan ten grondslag ligt onmogelijk tot één weergave van Jezus terug te brengen is.

Het is daarom beter om ruimer aandacht te geven dan Welker doet aan de verstrooiende aspecten in het spreken van de multicontextualiteiten. Dat kan door het spreken van de multicontextualiteiten juist weer te geven, waar dit niet leidt tot één weergave van Jezus, maar tot strijdige weergaven. Een dergelijke aanpak geeft meer inzicht in de dynamiek en de effecten van het specialistische onderzoek in de verschillende multicontextualiteiten, en in wat daarin op het spel staat voor het christelijk geloof.

#### *Jezus' leiding aan contextuele kerken*

Welker ontwerpt een mogelijkheid om zowel de continuïteit als de discontinuïteit in Jezus' leven vóór en na Pasen adequaat te beschrijven.<sup>191</sup> Hij doet dit met behulp van Paulus' onderscheid tussen lichaam (*soma*), vlees (*sarx*) en geest (*pneuma*). In Welkers beschrijving staat Jezus lichamelijk op in de opstanding; hij doet dit echter niet in het vlees, maar in de Geest. Jezus heeft na zijn opstanding een geestelijk lichaam en schept van hieruit zijn leerlingen tot een nieuw lichaam op aarde. De kerk wordt op deze wijze het aardse lichaam van Jezus na Pasen, waarin Jezus met zijn Geest werkt aan de groei van Gods koninkrijk.<sup>192</sup> Welker ontwikkelt deze positie mede, omdat hij het geloof onhoudbaar vindt dat Jezus' opstanding het opnieuw levend worden van Jezus' aardse lichaam is.

Met deze weergave maakt Welker voorstelbaar hoe het leven van de kerk en dat van Jezus na diens opstanding zijn verbonden, zonder dat dit verloopt via een lastig te conceptualiseren lichamelijk opstaan van Jezus.

---

<sup>191</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 15, en paragraaf 2.4 en 2.5.

<sup>192</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 124-25, paragraaf 2.5.

Uit Welkers benadering vloeien twee implicaties voort die hij niet verder verkent, maar die belangrijk zijn om tot betrouwbare geloofskennis te komen, uitgaande van het feit dat er geen contextvrije theologie bestaat.

De eerste implicatie betreft de onoverbrugbare verdeeldheid van de kerk. In de huidige tijd is de kerk wereldwijd zo verdeeld dat ze niet tot eenheid te brengen is. Het aardse lichaam van Jezus, zoals Welker dat weergeeft, bestaat daardoor gebroken en verdeeld. Het feit dat deze breuken al eeuwen bestaan, lijkt erop te wijzen dat de manier waarop Jezus met zijn Geest werkt aan het koninkrijk deze breuken niet opheft. Ze horen er kennelijk bij.

Welker thematiseert dit niet. Hij mist daarmee een kans om juist het fundamentele gebrek aan eenheid in de kerk te verbinden met die eenheid, als onlosmakelijk deel van Jezus' aardse lichaam. De waarde van deze verbinding is dat ze het mogelijk maakt om de fundamentele gebrokenheid van de kerk te aanvaarden als feit en als kans. De polyfonie van de kerk geldt tot in de gegeven twisten, conflicten en schisma's als mogelijkheid om de leiding van de Geest te verstaan en te begrijpen wat het betekent om deel te zijn van Jezus' gebroken en verdeelde aardse lichaam.

De tweede implicatie betreft de inbreuk van Jezus' geestelijke lichaam op het aardse lichaam van zijn volgelingen. Jezus' geestelijke lichaam krijgt gestalte op allerlei manieren, in zijn volgelingen en ook buiten hen om.<sup>193</sup> Welker pleit er ten eerste voor dat Jezus' volgelingen zich oefenen in het onderscheiden van de geesten, ook tot in zogenaamde duistere krochten daarvan.<sup>194</sup> Ten tweede bepleit hij dat ze zichzelf beperken ten gunste van anderen, een proces dat Welker vergelijkt met het worden als een kind.<sup>195</sup> Een kind leeft immers van de ruimte die het krijgt doordat anderen zichzelf beperken. Het leert zo spelenderwijs wat zelfbeperking is en wat erdoor wordt ontsloten.

De diepte die Welker aanbrengt in het onderscheidingsproces van de geesten brengt hij niet aan in de zelfbeperking. Hij mist daarmee

---

<sup>193</sup> Vergelijk hierboven II.6.e.

<sup>194</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 132. Zo lees ik "Wer in Angelegenheiten des Geistes alzu eifertig auf das Unerkennbare, Dunkle und Numinose setzt, verweigert sich der Aufgabe, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden."

<sup>195</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 211.

de kans om ook de lichamelijke en zelfs de vleselijke worstelingen die hiermee gepaard gaan te verbinden met het vermogen om te onderscheiden in het geloof. De waarde van een dergelijke verbinding is dat ze het mogelijk maakt om te onderscheiden op welke wijze het geestelijke lichaam van Jezus vorm krijgt door menselijke, vleselijke lichamen. De weergave van de inbreuk van Jezus' geestelijk lichaam op het aardse lichaam van zijn volgelingen wordt daardoor aardser, geaarder. Niet alleen de geestelijke vermogens van de volgelingen, maar ook hun lichamelijke en vleselijke vermogens wegen hierin mee. De inbreuk van bijvoorbeeld de zelfbeperking die het celibaat met zich meebrengt op het lichamelijke en vleselijke leven wordt dan onderdeel van het onderscheidingsvermogen van het geloof.

Het is voor Welkers theologie van belang om ook te kunnen inzien in hoeverre de door het geloof gevraagde lichamelijke en vleselijke zelfbeperking terecht is. Eén van Welkers uitgangspunten is immers dat God zich uit de wereld kan laten terugdringen, omdat hij zwak en onmachtig is:

Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.<sup>196</sup>

Mocht het geloof op ontorechte gronden lichamelijke en vleselijke zelfbeperking vragen, dan is het mogelijk dat God zich in die zelfbeperking uit de wereld laat terugdringen. Zouden bijvoorbeeld de zelfbeperkingen van het celibaat ontorecht van priesters gevraagd worden, dan is de kans aanwezig dat God zich uit de wereld laat terugdringen op alle momenten dat aan het celibaat wordt vastgehouden. Dan zou het voor het geloof van groot belang zijn dat priesters niet aan het celibaat vasthouden, maar de oproep ertoe juist met alle kracht weerstaan.

Als het koninkrijk van God inderdaad ontkiemt waar mensen zich teweer stellen tegen de momenten dat God uit de wereld wordt teruggedrongen, dan is het belangrijk om te leren onderscheiden in hoe-

---

<sup>196</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 18.

verre vrijwillige zelfbeperking terecht is.<sup>197</sup> Het hoort immers bij de strijd voor het koninkrijk dat gelovigen de neiging tot zelfbeperking uit alle macht moeten weerstaan als inwilligen ervan ertoe leidt dat God uit de wereld wordt weggedrukt.

*Gods strijd tegen de zonde en de strijd over wie God is*

Welker ontwerpt een mogelijkheid om te verdisconteren dat God in Jezus' lijden en kruisdood tot in het diepst van het menselijk lijden strijdt tegen de wereldse machten en de zonde.<sup>198</sup> Enerzijds openbaart het kruis Gods nabijheid in dit lijden dankzij de incarnatie. Anderzijds openbaart Jezus' opstanding dat het daarbij niet blijft. Hoewel de religieuze elite, het Romeinse gezag en het volk in Jezus' kruisdood samenspannen om God uit de wereld te bannen, verbrak God in de opstanding deze verbanning om verloren mensen nabij te blijven.<sup>199</sup>

De gang van zaken rond Jezus' veroordeling en executie toont volgens Welker bij uitstek wat de Bijbelschrijvers onder zonde verstaan.<sup>200</sup> De gemeenschap werkt samen om de stabiliteit en rust te garanderen. Als er onrust ontstaat, zoals toen Jezus de legitimiteit van de gemeenschap ter discussie stelde, laat men zich verblinden door het streven naar orde en evenwicht. Goedschiks danwel kwaadschiks legt men die onrust het zwijgen op, zo ook Jezus' vragen naar waarheid en recht. In de leugens en het machtsmisbruik waarmee de gemeenschap op die momenten het eigen gelijk handhaaft, toont zich de macht van de zonde.

Welker benadrukt hiermee dat de zonde deels ook een gemeenschappelijk gebeuren is. Zonde infecteert de normen en waarden van de gemeenschap. Mensen raken daarin verstrikt. Om zich daaruit te kunnen bevrijden is het van belang dat mensen kunnen boeten voor hun zonden. Welker pleit ervoor om Jezus' kruisdood mede te zien als het creëren van een mogelijkheid tot boetedoening. Hij verkent hier toe enkele mogelijkheden, waarvan hem zelf als beste voorkomt om in Jezus' dood trekken te zien van een ritueel offer, zoals dat in Leviticus wordt beschreven. Er vloeit bloed, wat de mensen rond het offer

<sup>197</sup> Over God die uit de wereld wordt weggedrukt zie II.6.e.

<sup>198</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 16, 240.

<sup>199</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 3.4.

<sup>200</sup> Vergelijk voor deze en de volgende alinea Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 3.5.

met een doodservaring confronteert. Deze ervaring staat echter in het kader van een ontmoeting met de Heilige. In het beleven van het offer zijn God en mensen verbonden. Het bloed dat vloeit verstevigt en hernieuwt deze band. Het biedt, in het geval van Jezus' sterven, de gemeenschap een kans om los te breken uit de verstrikking in leugens, machtsmisbruik en zonde.<sup>201</sup>

Welker neemt in zijn analyse de religieuze elite, de Romeinse leiders en het volk in Jezus' tijd bijeen in het begrip 'wereldse machten'. Dat is legitiem waar het gaat om de manier waarop men elkaar vond in Jezus' veroordeling tot de dood aan het kruis. Het is echter te algemeen gesteld voor de kennis van het gehele conflict. Inzicht in de specifieke context van elk van deze drie wereldse machten is daarvoor ook nodig. Wat in Welkers beschrijving bijvoorbeeld verloren gaat is de specifiek joodse context van Jezus' conflict met de religieuze elite. Dat maakt Welkers analyse onscherp waar het gaat om het conflict tussen Jezus' aanspraak op God en die van de joodse elite. Niet alleen de stabiliseringsmechanismen die Welker beschrijft speelden daarin mee, maar ook een over en weer hard gevoerde strijd over de juiste interpretatie van wie God is, een strijd die nog steeds voortduurt.

Het is voor betrouwbare geloofskennis van belang om ook die strijd te verdisconteren in de manier waarop God strijdt tegen de zonde. Welkers beschrijving van Gods bevrijdende kracht impliceert dat de joodse wijze waarop die kracht gekend wordt verkeerd is. Het tast de kracht van Welkers interpretatie aan dat die kennelijk niet overtuigend is voor hen die het joodse geloof zijn toegedaan. Dat maakt Welkers benadering minder stabiel dan ze op het eerste gezicht lijkt. Het roept de vraag op of Welker niet ten koste van het joodse visie zich van de stabiliteit van zijn eigen interpretatie verzekert.

#### *Verweesdheid in Jezus' aanwezigheid sinds Hemelvaart*

In Welkers visie is Jezus op drie manieren in de Geest aanwezig bij zijn volgelingen: als koning, priester en profeet.<sup>202</sup> Op deze wijze blijft hij door de Geest het werk doen dat hij voor Pasen als mens verrichtte.

---

<sup>201</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 187-89.

<sup>202</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 240-41.

Gelovigen stellen zich gaandeweg steeds meer open voor Jezus' aanwezigheid en veranderen naar zijn beeld.<sup>203</sup> Met zijn aanwezigheid doet Jezus door de Geest het werk dat hij voor Pasen als mens bewerkstelligde.

Koninklijk is Jezus aanwezig als koning van het koninkrijk van God. Wat Jezus voor Pasen in woord en daad verkondigde over dit koninkrijk zet zich na Pasen door, doordat Jezus er nu als koning leiding aan geeft en het constitueert door zijn Geest in zijn volgelingen uit te gieten.<sup>204</sup>

Profetisch is Jezus aanwezig door gelovigen te bepalen bij hun taak voor de wereld en de hoop op zijn koninkrijk levend te houden. Christenen volgen Jezus in zijn profetische ambt wanneer zij de kerk op de goede weg proberen te houden, met name door haar vermogen tot zelfkritiek op sterkte te houden. Een kerk moet altijd verdacht zijn op valse profeten, moet zich steeds weer verdiepen in haar omgang met de Schrift en de traditie, en moet zich realiseren dat dat de boodschap van het kruis met name bestemd is voor armen, zwakken en slachtoffers van geweld. Wie Jezus wil volgen in zijn profetische ambt, richt van daaruit de boodschap van de kerk op de maatschappij en werkt in die maatschappij aan de groei van vrede en recht.<sup>205</sup>

Priesterlijk is Jezus aanwezig in de liturgie. In de veelvormigheid waarin de dienst aan God in het christelijk geloof verschijnt (Welker noemt de vredegroet, het avondmaal, de doop, de schriftuitleg en de zending) laat de drie-ene God zich kennen. In de doopplechtigheid wordt iemand in het openbaar door God opgenomen in de levensgemeenschap met hem. Vanaf dan is diegene 'christen' en opgenomen in de gemeenschap die God verheerlijkt en Jezus volgt.<sup>206</sup>

De viering van het avondmaal is de bron en het hoogtepunt van het kerkelijk leven. Men gedenkt Jezus' laatste avondmaal en stelt in deze gedachtenis zijn leven, dood en opstanding centraal. Daardoor komt ook de reflectie op de wereld op gang, en op Gods aanwezigheid in de wereld. Welker concludeert uit het schriftgetuigenis dat de kern van

---

<sup>203</sup> Welker ontleent de uitdrukking "in sein eigenes Bild" aan 2 Korintiërs 3:18, zie Welker, *Gottes Offenbarung*, 296. Zie ook verder paragraaf 5.6.

<sup>204</sup> Zo begrijp ik Welker, *Gottes Offenbarung*, 241.

<sup>205</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 5.5.

<sup>206</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 5.3.

het avondmaal de gemeenschappelijke viering is van de gemeenschap met het lichaam en het bloed van Christus. Welker betreurt om die reden de koerswijziging die de laatste jaren binnen de rooms-katholieke kerk is ingezet. De aanbidding van brood en wijn krijgt daarin een sterkere nadruk en de eucharistie kan ook plaatsvinden door de clerus, zonder aanwezigheid van de gelovige gemeenschap. Het trieste daarvan is voor Welker dat de rooms-katholieke kerk zich op deze wijze verwijdt van de oecumenische lijn die al lange tijd bestaat en in het rapport van Lima is vastgelegd. Die oecumenische lijn is juist heel vruchtbaar gebleken voor het verstaan van de betekenisrijkdom van het avondmaal.<sup>207</sup>

Welker slaagt er met deze visie in om Jezus' aanwezigheid in de Geest te verbinden met diens werk vóór Pasen, met het werk dat in die lijn op aarde gebeurt, ook binnen de kerk, en met de komst van het koninkrijk. Het krachtige van deze benadering is dat ze de hedendaagse strijd voor vrede en recht overtuigend verbindt met de kracht van de Geest en de verwachting van de eindtijd.<sup>208</sup> Die verbinding is waardevol, omdat ze de maatschappelijke relevantie van eindtijdverwachtingen en het leven vanuit de gaven van de Geest inzichtelijk maakt.

Er kleven twee bezwaren aan Welkers uitleg. Ten eerste mist het momentum van Hemelvaart. Ten tweede is zijn interpretatie van de eucharistie te weinig verbindend. Hieronder licht ik deze bezwaren toe.

In Welkers benadering is Jezus in de periode voor Hemelvaart en na Pasen op eenzelfde manier aanwezig als na Hemelvaart.<sup>209</sup> Daarmee veronachtzaamt Welker dat Jezus ná Hemelvaart niet meer in persoon aanwezig is bij zijn leerlingen, in tegenstelling tot daarvoor. De leerlingen ervaren daardoor na Hemelvaart het gevoel verweesd te zijn.

---

<sup>207</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 5.4, voor de positie van de rooms-katholieke kerk zie 273.

<sup>208</sup> Welker bereikt daarmee het doel dat hij zich in Welker, *Gottes Offenbarung*, 17 voor ogen stelde.

<sup>209</sup> Vergelijk met name Welker, *Gottes Offenbarung*, paragraaf 2.3, waar Welker de verschijningsverhalen als die van de Emmaüsgangers op een lijn zet met de lichtervaring van Paulus bij Damascus.

Dit gevoel verandert met de uitstorting van de Heilige Geest met Pinksteren, maar die uitstorting leidt er niet toe dat Jezus opnieuw in persoon verschijnt. Er ontstaan twisten en leiderschapsconflicten, zowel tijdens het ontstaan van de eerste gemeenten als in de geschiedenis van de kerk. Jezus is niet meer in persoon aanwezig om die conflicten te beslechten en te zeggen wat de juiste richting is, zoals hij dat nog tot Hemelvaart was. Dit heeft effect op de aanwezigheid van Jezus in de Geest. Jezus kan, bij bijvoorbeeld richtingenstrijden en leiderschapsconflicten, niet zo eenduidig naar voren treden als hij kon toen hij nog in persoon aanwezig was. Een koning kan, op het moment dat een richtingenstrijd ontstaat die niet op basis van argumenten kan worden beslecht, persoonlijk naar voren treden om eigenhandig de richting voor het koninkrijk aan te geven. Een profeet zal, ongeacht richtingenstrijden, zijn blik gericht houden op God en persoonlijk getuigenis afleggen van God, middenin de tekenen van de tijd. Een priester blijft met toewijding gestalte geven aan de verbondenheid tussen God en mensen in de liturgie.

Op het moment dat er richtingenstrijd ontstaat onder de volgelingen van Jezus kan Jezus niet persoonlijk naar voren treden. Zijn lichaam is dan immers verdeeld en niet in staat om met één mond te spreken. Op die momenten ervaren de volgelingen verweesdheid en kunnen ze slechts bidden om geestkracht. Omdat Welker zich tot doel stelt betrouwbare geloofskennis weer te geven, doet hij er goed aan om deze verweesdheid, deze afstand tot Jezus' aanwezigheid, ook te verdisconteren in zijn interpretatie van Jezus' presentie.

Welkers interpretatie van de eucharistie lijdt onder eenzelfde gemis. Welker kritiseert de positieverandering van de rooms-katholieke kerk inzake de oecumene rond het avondmaal. Welker verwijt deze kerk dat haar positie niet houdbaar is in het licht van Bijbelse bronnen en theologische waarheid. De rooms-katholieke kerk valt, als ze niet oppast, aan haar eigen verwijt ten prooi dat een geloofsgemeenschap die het mysterie van de eucharistie niet bewaart, stopt kerk te zijn. Welker:

Man muss deutlich feststellen, dass dies ein ökumenisch höchst betrüblicher Konflikt ist, den die Spitze des römisch-katholischen



Klerus nur zu großen Schaden ihrer eigenen Kirche zu erneuern sucht. Sie wird diesen ökumenischen Konflikt - auch mit der orthodoxen Theologie - auf Dauer nicht gegen die biblischen Grundlagen und die theologische Wahrheit aufrechterhalten können. Sie muss sich fragen, ob der Vorwurf, den sie den nicht römisch-katholischen Kirchen macht, sie seien 'nicht Kirchen im eigentlichen Sinn', weil sie 'die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben', nicht - trotz langer Tradition und qualitativer Größe - auf sie selbst zurückfällt.<sup>210</sup>

Hoewel ik dat persoonlijk zeer met Welker eens ben, mist zijn benadering hier invoelings- en verbindend vermogen voor de realiteit van verweesdheid.

Het waardevolle van Welkers interpretatie is dat hij de oecumenische dialoog zoekt. Hij herinnert daarin de rooms-katholieke kerk aan eigen woorden en onderstreept het belang van oecumene. Welker is echter eenzijdig in zijn benadering van de oecumenische strijd met de rooms-katholieke kerk, omdat hij een voorschot neemt op de uitkomst ervan. Dat gaat te ver. Het strijdpunt is juist dat Welker niet inziet hoe de rooms-katholieke kerk op termijn aan haar eigen inzichten kan blijven vasthouden. De rooms-katholieke kerk ziet dit kennelijk wel.

Priesterlijk is Jezus aanwezig in de liturgie. In de veelvormigheid waarin de dienst aan God in het christelijk geloof verschijnt, laat de drie-ene God zich kennen, aldus Welker. Juist daarom past, hoewel strijdpunten stevig moeten worden neergezet, ook terughoudendheid en sensitiviteit daarin voor andermans vormgeving van deze presentie van Jezus.

Ik ben het eens met Welker dat het erg moeilijk is om in oecumenisch verband te accepteren dat een van de deelnemende kerken zich van andere verwijdt, zeker wanneer er juist een grote gemeenschappelijkheid was gevonden. Maar hoe moeilijk dat ook is, het is een gegeven dat in de oecumene kerken zich naar elkaar toe, maar ook van elkaar vandaan kunnen bewegen. Dat is een gevolg van de contextualiteit van kerken.

---

<sup>210</sup> Welker, *Gottes Offenbarung*, 274.

Het maakt de interpretatie van Welker krachtiger als de afstand die voelbaar wordt waar kerken zich van elkaar verwijderen, gethematiseerd wordt als verweesdheid ten opzichte van Jezus, als afstand tot Jezus' aanwezigheid. Dat geeft meer ruimte om de profetische en priesterlijke verschillen tussen kerken, en hun verschillende visies op het koninkrijk, vanuit verbondenheid te blijven interpreteren.<sup>211</sup>

*Jezus is niets menselijks vreemd*

In navolging van Bonhoeffer zet Welker zich ervoor in om Jezus' persoon niet te conceptualiseren als een God-mens. Het is juist belangrijk om ver weg te blijven van dergelijke concepten en Jezus' God-zijn en zijn mens-zijn te gebruiken als hulp om Gods volstreckte nabijheid bij de wereld in Jezus bewust te maken. Welker vat het samen met twee citaten van Bonhoeffer over Jezus. Het eerste gaat over Jezus' mens-zijn:

Wer ist dieser Gott? Es ist der Menschgewordene wie wir Mensch geworden sind. Er ist ganz Mensch. Darum ist ihm nichts Menschliches fremd gewesen. Der Mensch, der ich bin, ist Jesus Christus auch gewesen. Von diesem Menschen Jesus Christus sagen wir, dieser ist Gott. ... Das Gottsein dieses Menschen ist nicht etwas zum Menschsein Jesus Christus Hinzukommendes (340).

Het tweede gaat over het God-zijn van Jezus. Dit God-zijn moet worden gedacht als:

*Gottes Urteil über diesen Menschen!* Gottes Wort ist es, das diesen Menschen Jesus Christus selbst als Gott qualifiziert. Aber der wesentliche Unterschied [zu allen übrigen Menschen] ist der, daß das von oben kommende Wort Gottes hier in Jesus Christus zugleich

---

<sup>211</sup> Wat ik hier verweesdheid noem, functioneert dan op dezelfde manier als de melancholie die Derrida beschrijft (hierboven III.2.a). Inachtneming van de onoverbrugbare afstand tot Jezus zelf voorkomt een te grote vereenzelviging van Jezus met een bepaalde kerkelijke weergave van hem.

selbst ist. Darum, weil Jesus Christus das Urteil Gottes über sich selbst ist, weist er zugleich auf sich und auf Gott (34of).<sup>212</sup>

De spanning die beide citaten bewust oproepen, is dat een mens als ieder ander het van boven komende woord Gods is.<sup>213</sup> De kracht daarvan is dat Jezus' totale menselijkheid wordt verbonden met de presentie van Gods woord. Het is niet Jezus' voorbeeldig leven dat hem tot woord van God maakt, of zijn veronderstelde volmaaktheid. Het is de gehele mens Jezus, die mens was zoals ieder mens. Het inspirerende van die gedachte is dat alle facetten van het mens-zijn worden verbonden met hoe Jezus als mens het woord van God is. Het woord klinkt er tot in de duisternis van het mens-zijn, tot in alle kwetsbaarheid en onmacht ervan. Welker werkt deze gedachten over de menselijkheid van Jezus niet verder uit, hij concentreert zich op Jezus' aanwezigheid in de Geest. Hoewel ook dat van waarde is, mist hij daarmee een kans.

De aanwezigheid van het woord van God in het menselijke van Jezus, zoals Welker die beschrijft, geeft de kans om na te denken over hoe God tot spreken komt in het menselijk tekort, in de onmacht van mensen om soms het goede te doen. Dergelijke vragen komen onder de huid van het eigen mens-zijn en voeden de bezinning op hoe Jezus zich, in al zijn menselijkheid, verhoudt tot de mens die hier en nu over hem nadenkt. Twee mensen, in al hun menselijkheid, kunnen daarmee tegenover en naast elkaar staan, tegelijkertijd verbonden met en op afstand van elkaar. Samen kunnen ze overwegen hoe God spreekt in wat duister is in het mens-zijn, en waar en hoe die duisternis ophoudt en het licht begint. Die overwegingen zijn van belang

<sup>212</sup> Voor beide citaten en de toelichting zie Welker, *Gottes Offenbarung*, 254. De getallen in de citaten verwijzen naar de bladzijdenummers in de bron die Welker geeft voor de citaten: Dietrich Bohhoeffer, "Vorlesung 'Christologie' (Nachschrift)," in DBW 12.

<sup>213</sup> In het Nederlands heeft de uitdrukking 'niets menselijks was hem vreemd' de connotatie dat iemands leven niet voorbeeldig is verlopen en dat diens mens-zijn verre van volmaakt was (zie Geerts, Heestermans, *Van Dale*, 1692. In het Duits is die connotatie er niet, maar is de betekenis ontleend aan de Latijnse bron *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, uit een blijspel van de dichter Terenz. De uitdrukking is in het Duits gaan betekenen: ik ben een mens als ieder ander (zie Eckard Lefèvre, "Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd." In *Wegweisende Antike: zur Aktualität humanistischer Bildung; Festgabe für Günter Wöhrle* Hrsg. Otto Herding (Stuttgart:Württemberg. Verein zur Förderung der Humanistischen Bildung, 1986), 39-49, <https://freidok.uni-freiburg.de/data/5197>).

voor wie vandaag de dag in geheel het mens-zijn het spreken van God wil toelaten.

#### **d. Resultaat van de overwegingen voor mijn eigen visie**

Krachtig aan Welkers aanpak is dat hij zich laat leiden door het fundamentele inzicht dat elke theologie contextueel is. Zijn eigen contextualiteit situeert hij echter niet binnen het bredere verband van alle contextuele theologie. Dat heeft twee nadelen. Ten eerste worden de kracht en zwakte van zijn eigen positie ten opzichte van andere hierdoor niet duidelijk. Ten tweede wordt de waarneming van andere posities vertekend, omdat Welker ze waarneemt vanuit zijn eigen visie. Dat is met name nadelig voor een stroming die Welker aanduidt als subjectivistisch geloof. Welker voert deze vorm van geloofsbeleving op in het kader van zijn kritiek erop. Had hij gekozen voor een debat met enkele hoofdvertegenwoordigers ervan, dan had dat de precieze strijdpunten met zijn eigen visie en mogelijke kansen en bedreigingen daarvan duidelijker gemaakt. Het uitgangspunt van een dergelijk debat dient te zijn dat discussiepartners principieel als gelijkwaardig moeten worden beschouwd. Op die manier kunnen toehoorders eenzelfde inzicht in de verschillende posities verwerven en daarna hun eigen positie bepalen.

Welker doet met zijn christologie recht aan de drie richtlijnen die hij formuleert. Met de vier multicontextualiteiten waarborgt hij allereerst dat Jezus betrouwbaar ter sprake komt, ook al is alle theologie contextueel. Daarnaast verbindt hij in zijn interpretatie verschillende typen christologieën met elkaar. Vervolgens versterkt hij zijn theologie door er de harde kritiek in te verwerken die de laatste eeuwen vanuit filosofische hoek is ingebracht. Die prestatie is ontzagwekkend en geeft wat mij betreft richting aan hoe christologie in de komende decennia beoefend moet worden: kritisch, contextueel en continu in verbinding met verschillende posities.

Welker zal moeten erkennen dat het christologische perspectief van waaruit hij de contextuele theologie waarneemt, die context vertekent. Naast de zojuist genoemde vertekening rond het subjectivistische geloof gebeurt dit ook waar Welker te zeer uitgaat van een

eenheid onder de verschillende contextuele christologieën. Het bestaan van onoverbrugbare verschillen thematiseert hij niet. Ook voor conflicten en strijdpunten tussen en in de verschillende multicontextualiteiten heeft hij te weinig oog. Zijn blik is er te veel op gericht om een betrouwbare weergave van Jezus te construeren. Een aanpak die hier meer is gericht op het construeren van strijdige weergaven vergroot het inzicht in de dynamiek en het effect van het onderzoek dat binnen de verschillende multicontextualiteiten wordt verricht.

Ook op twee andere momenten heeft de interpretatie van Welker te lijden onder een vergelijkbaar gebrek aan aandacht voor onoverbrugbare verdeeldheid in de kerk. Dat is ten eerste het geval in Welkers benadering van de kerk als aardse lichaam van Jezus. Die zou worden versterkt, als daarin ook het fundamentele gebrek aan eenheid in de kerk wordt aanvaard als feit. Dat biedt kansen om op nieuwe manieren te verstaan wat het betekent om deel te zijn van Jezus' gebroken en verdeelde aardse lichaam. Een kans hierop doet zich voor in Welkers weergave van de conflicten rond de interpretatie van de eucharistie. Welker betreurt de koerswijziging van de rooms-katholieke kerk, omdat die schade toebrengt aan de wijze waarop de betekenis van de eucharistie de laatste jaren oecumenisch werd verstaan. Welker mist hier echter een kans om sensitief en verbindend de nieuwe realiteit af te tasten, waarin de leerstellige conflicten met de rooms-katholieke kerk groter worden. Om dit te kunnen doen is het van belang dat hij over de kloof heen de rooms-katholieke kerk als contextuele kerk blijft aanvaarden.

Ten tweede is dat het geval in Welkers benadering van de aardse Jezus, aan wie niets menselijks vreemd is. Welker brengt Jezus daarmee dichtbij, in diens menselijkheid. Hij thematiseert echter niet dat er in de kerk verschillende visies bestaan op Jezus' lichamelijkheid en op vleselijkheid. Daar is een groter onderscheidingsvermogen gewenst dan Welker biedt om te kunnen overwegen in hoeverre lichamelijke en vleselijke zelfbeperking terecht wordt geëist. Dat versterkt de mogelijkheden om tot in de zogenaamde krochten van het geloof dat in die visies wordt gepresenteerd te kunnen strijden voor Gods presentie. Het versterkt de mogelijkheden om te kunnen onderscheiden op welke momenten vrijwillige zelfbeperking terecht is en op welke momenten inwilligen ervan ertoe leidt dat God uit de wereld

wordt teruggedrongen. Op dezelfde wijze zou het Welkers benadering versterken als hij zijn stelling dat Jezus een mens is als ieder ander mens verder zou uitwerken. Nu mist hij daarin de kans om te onderscheiden hoe het woord van God aanwezig is tot in het diepst van die menselijkheid. Dat onderscheidingsvermogen is belangrijk voor het inzicht in hoe Gods woord spreekt in de zogenaamde duisternis van het mens-zijn, het menselijk tekort en de menselijke onmacht om soms het goede te doen. Een derde gebrek aan onderscheidingsvermogen voor verschillen treedt op waar Welker de wereldse machten die Jezus veroordeelden tot de dood aan het kruis als collectief behandelt. Hoewel dit ogenschijnlijk een stabiele interpretatie oplevert, blijkt bij nader inzien dat Welker die stabiliteit creëert door het joodse perspectief op de bevrijdende kracht van God te veronachtzamen.

Het verdisconteren van onoverbrugbare verscheidenheid zou onrust creëren in Welkers interpretatie. Het plaatst Jezus op grotere afstand dan hij in Welkers benadering functioneert. Het biedt echter ook een kans om zijn interpretatie te versterken. Juist de afstand tot Jezus maakt immers inzichtelijk dat onoverbrugbare verschillen noodzakelijk horen bij theologen die niet anders kunnen dan vanuit hun eigen contexten reiken over die afstand heen.

## **7. Evaluatie van het gebruik van Derrida's interpretatiewijze**

Het doel van hoofdstuk IV was om de interpretatiewijze van Derrida, die ik in het derde hoofdstuk aan hem ontleende, toe te passen op de christologische visies van de christologen die ik in het tweede hoofdstuk introduceerde. Mijn doel was niet om die visies te betwisten, maar om de grenzen ervan inzichtelijk te maken met behulp van disseminatie. Hiervoor was het nodig om enerzijds inzicht krijgen in de manier waarop elk van de zes interpretaties weliswaar gepresenteerd wordt als een afgerond en coherent geheel, hoewel ze dat niet zijn. Ik moest blinde vlekken blootleggen, alternatieve benaderingen openen, inzichten verkennen die zich weliswaar aan de blikken van de gepresenteerde visies onttrekken maar het onderwerp ervan op nieuwe manieren belichten. Anderzijds ging het erom de inzichten van elk van de interpretaties zoveel mogelijk te benutten. Zo kon ik onderzoeken

in hoeverre ik de benaderingswijzen en overwegingen deel, om die in een eigen visie te kunnen verwerken. Bij elk van de onderzochte christologische visies lukte het om op deze manier zowel beperkingen als verwantschap te inventariseren. De interpretatiewijze van Derrida stelde me in staat om van elke visie aan te geven wat voor mij het sterke ervan is en in welke zin ze eindig is. Het behulp van disseminatie is aan te tonen dat er geen definitieve, afgeronde interpretatie van een bepaald onderwerp mogelijk is. Per interpretatie is immers te beargumenteren in welke zin de ogenschijnlijke afgerondheid ervan niet definitief is.

Mijn doel in het derde hoofdstuk was om zo rechtstreeks mogelijk te zien hoe Derrida's interpreterende werkwijze zich verhoudt tot die van Gadamer. Daarom wendde ik me niet tot secundaire literatuur over Derrida om begrippen als 'deconstructie' en 'disseminatie' te definiëren en een werkwijze te reconstrueren. Ik richtte me op Derrida's eigen leeswijze als hij Gadamer's hermeneutische werkwijze analyseert. Daarin zag ik hem verschillende elementen toepassen, op verschillende momenten in zijn leeswijze. In dit hoofdstuk vormden die momenten mijn houvast om de christologische interpretaties op een aan Derrida ontleende manier te analyseren. In het voorgaande was daartoe steeds elk van de verschillende interpretaties het onderwerp van een paragraaf.

Aan de hand van een aantal voorbeelden kijk ik in deze paragraaf terug op de wijze waarop ik de elementen van Derrida's leeswijze, die ik in het derde hoofdstuk weergaf, heb benut. Ik volg daarbij de volgorde van het derde hoofdstuk en sluit af met enkele opmerkingen over mijn benadering van de zwakke punten van Derrida's interpretatiewijze.

### *Vooronderstellingen betwist waarmee eenheid wordt geconstrueerd* (III.1.a)

Het meest zichtbaar betwist ik vooronderstellingen waarmee eenheid wordt geconstrueerd, in mijn analyse van de christologie van Pannenberg, Dalferth en Welker. Pannenberg construeert eenheid door te beargumenteren dat de overgang van zijn eerdere naar zijn latere interpretatie van de christologie een logische ontwikkeling is. In paragraaf IV.2.a betwist ik die stelling door erop te wijzen dat er ook ar-

gumenten te vinden zijn die de logica ervan weerleggen.

Dalferth opent zijn christologie met de introductie van de Mythe-groep, een groep denkers die hij als eenheid presenteert. In paragraaf IV.3.a. betwist ik die vooronderstelling door in Dalferths weergave van de groep te belichten dat de groep geen eenheid is.

Welker vooronderstelt in zijn interpretatie herhaaldelijk een eenheid die niet uit de feiten blijkt, noch uit zijn aannames volgt. In paragraaf IV.6.c analyseer ik wat het oplevert als ik juist vanuit een voorondersteld gebrek aan eenheid zijn analyses bezie.

### *Aanleidingen voor en legitimiteit van gehanteerde grenzen overwogen (III.1.b)*

In mijn analyses van het denkwerk van Crisp en Henriksen is het sterkst zichtbaar dat ik de legitimiteit van gehanteerde grenzen overweeg. Crisp stelt duidelijke grenzen aan constructieve theologie en beargumenteert die grenzen. In paragraaf IV.4.a onderzoek ik de grenzen en geef ik met argumenten aan waarom ik de legitimiteit ervan betwist. In paragraaf IV.4.c doe ik hetzelfde voor de door Crisp als “carefully circumscribed plurality” begrensde veelkleurigheid van de post-reformatie. Ik onderzoek in hoeverre ik deze begrenzing legitiem vind.

Henriksen begrenst de surplusfenomenen met het kader van de christologie. Ik kom in IV.5.a tot de slotsom dat het niet mogelijk is om deze grens aan surplusfenomenen op te leggen, omdat het dan geen surplusfenomenen meer zijn.

### *Onderzocht waarnaar woorden verwijzen (III.1.c)*

Derrida onderzoekt veel vaker waarnaar woorden verwijzen dan ik doe. In mijn interpretaties is dit element van Derrida's benadering het sterkst zichtbaar in mijn analyse van de christologie van Kasper, Dalferth en Henriksen.

In paragraaf IV.1.c onderzoek ik waarnaar het woord ‘Kirche’ verwijst in de interpretatie van Kasper. In de interpretatie van Dalferth vind ik het woord ‘Mythos-Gruppe’ een opvallend negatieve aanduiding. Ik vraag me af of ik dat terecht hoor en onderzoek waarnaar de aanduiding verwijst (IV.3.a). Hetzelfde doe ik met Kaspers ‘Nichtchristentum’ en ‘Antichristentum’ (IV.4.d). Opvallend in de interpretatie



van Henriksen vind ik de stelling dat het woord God altijd naar iets positiefs verwijst. Ik onderzoek en betwist de juistheid daarvan in paragraaf IV.5.b.

Tijdens het werken aan paragraaf IV.1.a, waarin ik Kaspers duiding van de naam Jezus Christus analyseer, becroop me de neiging om te onderzoeken waarnaar de naam Jezus verwijst. Dat heb ik niet gedaan, omdat ik me ten doel gesteld had Kaspers interpretatie te analyseren. De naam 'Jezus' analyseren zou te ver voeren, gelet op deze taakstelling.

De verklaring voor het feit dat Derrida dit element van zijn werkwijze sterker toepast dan ik, ligt in het verlengde hiervan. Derrida verkent de verwijzingsmogelijkheden van woorden om te onderzoeken in hoeverre ze in een delier kunnen voeren.<sup>214</sup> Hij voert deze analyse zover mogelijk door, om te zien hoever ze reikt. Mijn doel is anders. Ik gebruik de leeswijze van Derrida om te onderzoeken in hoeverre ik er ruimte mee kan openen in christologische visies van anderen.

*Melancholie om de afstand tot discussiepartners te expliciteren (III.2.a)*  
Net als Derrida dwing ik mezelf in dit vierde hoofdstuk om mijn afstand tot het denkwerk van de christologen die ik bestudeer onder woorden te brengen. Het meest ingewikkeld is dat op twee momenten. Ten eerste als ik me weerloos voel tegenover het denkvermogen van het werk dat ik bestudeer. Dat gebeurde bij het analyseren van de christologie van Pannenberg. Ik werd zodanig meegesleept en kon zo weinig verzet bieden tegen de denkkraft ervan, dat ik alle zeilen moest bijzetten om mijn afstand ertoe onder woorden te brengen.

Mij leverde dat overigens geen melancholische ervaring op zoals Derrida die beschrijft, maar een overweldigende, in de letterlijke zin van het woord. Ik voelde me overweldigd door het denkwerk dat ik onderzocht. Voor mij is dat een unheimische ervaring, omdat ze me de benodigde afstand ontnemt om het werk analytisch in ogen-schouw te nemen.

Een tweede moment waarop ik er moeilijk in slaag om mijn afstand onder woorden te brengen, ontstond tijdens het bestuderen van de

---

<sup>214</sup> Zie III.1.c.

analytische theologie van Crisp. De grenzen die Crisp hanteert en de vanzelfsprekendheid waarmee hij aanneemt dat een christen in bovennatuurlijke zaken gelooft, plaatsten mij van meet af aan op een grote afstand van zijn denken. Het was een opgave voor me om Crisps denkwerk zo nabij te komen dat het me raakte.

Die opgave vind ik zinvol, omdat ik me daardoor de kracht van Crisps analytische theologie bewust word en voel met welke moed hij haar praktiseert, tot in zijn geloofsleven. Het wordt unheimisch zodra de legitimiteit van Crisps grenzen me gaat overtuigen. Dan voel ik me ingesloten in een corpus dat het mijne niet is. Het gevoel van afstand en nabijheid tot Crisp dat ik op die momenten beleef, is te beschrijven als melancholie in de zin waarop Derrida dat woord gebruikt.

### *Het eindeloos interpreteren van onleesbaarheid (III.2.b)*

In tegenstelling tot Derrida lukt het mij niet om het eindeloos interpreteren van onleesbaarheid tot in de uiteindelijke analyses zichtbaar te maken. In het voorbereidend proces heb ik veel met dit onderdeel van zijn leeswijze gewerkt. Ik betrad als leek het veld van de christologie en er was veel onleesbaar voor me. Gaandeweg raakte ik ingevoerd en leerde ik lezen.

De *Deus Absconditus* blijft onleesbaar voor me en laat ik als zodanig in de analyse van Crisps theologie staan (IV.4.d). Derrida grijpt dergelijke onleesbaarheid aan om haar eindeloos te interpreteren. Mijn inschatting is dat dat bij gedichten gemakkelijker gaat dan in een hermeneutisch taalveld als dat van de christologie. Bij gedichten ligt onleesbaarheid dichterbij aan de oppervlakte, omdat het taaluitingen zijn van een individu, een dichter, voor wie geldt: 'individu est ineffabile'. Per definitie zijn de taaluitingen van een individu op oneindig veel manieren te verstaan.

In de christologie, een wetenschap die op uitleg is gericht en daarom hermeneutisch van aard is, is dat lastiger. De onleesbaarheid van de christologie komt overeen met die van de filosofie. Onleesbaarheid is bij dergelijke wetenschappen een tweeledige beweging. De lezer moet eerst aantonen dat hij begrijpt wat er staat voordat hij zijn afstand tot dat begrip onder woorden kan brengen. Die beweging heb ik in de hoofdstukken II en IV in twee fases doorgemaakt.

### *Het wegen van de lading van woorden en zinsgedeelten (III.2.c)*

Het overwegen van de lading van woorden en zinsgedeelten helpt bij het bewaren van afstand tot een stelling die in beginsel als nagenoeg overtuigend overkomt. Het lukt me daardoor om de afstand te bewaren die ik nodig heb voor een kritische analyse van dergelijke stellingen. Zichtbaar resultaat levert dat op in de interpretaties van Kasper, Dalferth en Welker.

Opvallend vind ik dat Kasper de naam Jezus Christus niet leest als naam maar als geloofsbelijdenis. Daar is veel voor te zeggen. Toch besluit ik op afstand te blijven van Kaspers overtuigingskracht en te erkennen wat me dat oplevert. Ik overweeg de lading van Kaspers ingreep om 'Jezus Christus' te lezen als metoniem van "Jezus is de Christus" in paragraaf IV.1.a.<sup>215</sup>

Dalferth spreekt grote woorden door in zijn begrip *eschatologische zekerheid* van zekerheid te reppen (IV.3.b). Ik kan dat volgen als een manier om te benadrukken dat volgelingen van Jezus zeker zijn van de eindtijd die zij in Jezus zien voorgespiegeld. Toch besluit ik op kritische afstand te blijven en de zwaarte en het effect van het woord zekerheid te overwegen. Zo kom ik tot de slotsom dat het voor mij een te groot woord is om in dit verband te gebruiken.

Welker speelt in zijn christologie op een ingenieuze manier met de Paulinische begrippen *soma*, *sarx* en *pneuma*. Hoewel ik dat een ingenieus spel vind en bewonder hoe Welker het verbindt met vrijwillige zelfbeperking, kies ik ervoor goed op de verhouding van de begrippen te blijven letten. Zo ontdek ik dat Welkers interpretatie naar mijn smaak te veel op afstand blijft van *soma* en *sarx*.

### *Wroeten onder zegels (III.2.d)*

Het vermogen om te wroeten onder zegels stelde me in staat gebruikte begrippen of analyses die ogenschijnlijk eenduidig overkomen, open te breken om te zien welke meerduideligheid eronder verborgen ligt. Dat leverde het meest zichtbare resultaat op in de interpretaties van Crisp, Henriksen en Welker.

Ten aanzien van Crisps analyse van de crypsisvisie (IV.4.d) helpt het me om te onderzoeken wat met deze benadering wordt bezegd.

---

<sup>215</sup> Vergelijk voor metoniemen ook III.1.c.

Het levert me zicht op welke vragen daaronder liggen.

Henriksen onderbouwt met zijn interpretatie van gelijkenissen zijn visie op God. Voor een dergelijke interpretatie pleit dat gelijkenissen door Jezus zijn uitgesproken met het doel dat mensen God beter leren kennen. Een dergelijke benadering heeft echter als nadeel dat de betekenis van gelijkenissen vastligt, zodra iemand die betekenissen verbindt tot een theologie. Die verzegeling doorbreek ik in mijn analyse van Henriksens christologie in IV.5.c.

Wroeten onder zegels levert me in de analyse van Welkers christologie op dat hij onder de begrippen ‘wereldse machten’ (IV.6.c) en ‘subjectivistisch geloof’ (IV.6.b) een te grote pluraliteit samenvat. Ik kom tot de slotsom dat een andere omgang met deze pluraliteit beter is dan de manier die Welker kiest.

*Het nagaan van contexten die door de tekst bij de lezer worden opgeroepen (III.2.e)*

Deze ingreep uit Derrida's leeswijze heb ik veel beperkter toegepast dan Derrida, omdat ik me zo sterk mogelijk wilde bepalen bij de inhoud van de boeken die ik bestudeerde. Ik ben om die reden voorbij gegaan aan bijvoorbeeld de mogelijke contexten die kunnen worden opgeroepen doordat Walter Kasper kardinaal is en ik geen werk van vrouwelijke theologen bestudeer.

Ik had mijn interpretaties op bijvoorbeeld die punten veel verder kunnen doorvoeren. Ik ben ervan overtuigd dat Derrida dat zou doen, maar kies daar zelf niet voor.<sup>216</sup>

Het enige moment waarop ik het passend vond dit element te gebruiken, is in de interpretatie van de door Crisp geschilderde portretten van Jezus die op de omslag van Crisp's boeken zijn afgedrukt. Die portretten vallen onder de inhoud van de boeken die ik bestudeer en roepen tegelijkertijd bij mij een heel andere context op dan de theologische analyses van Crisp (IV.4.d).

<sup>216</sup> Die overtuiging baseer ik op wat ik verwoord in paragraaf III.2.e, maar ook op de analyse die Derrida geeft van Heideggers Nietzsche-interpretatie in Jacques Derrida, *Sporen – De stijlen van Nietzsche* vert. Ger Groot (Amsterdam: SUN, 2005). Daar gaat Derrida met name in op Heideggers gebrek aan aandacht voor de vrouw/het vrouwelijke in Nietzsches analyses.

### *Omgang met de zwakke punten van Derrida's wijze van interpreteren*

In hoofdstuk III signaleerde ik de volgende zwakke punten van Derrida's werkwijze. Ten eerste maakt zijn beknopte manier van formuleren zijn werkwijze lastig navolgbaar. Ten tweede geeft zijn associatieve schrijfwijze zijn artikelen iets ongrijpbaars en worden ze er argumentatief gezien kwetsbaar door. Ten derde maakt Derrida zijn eigen positie onvoldoende inzichtelijk, omdat hij zich in de artikelen die ik van hem onderzocht te sterk concentreert op de sterkten en zwakten van andermans interpretaties en te weinig weergeeft welke standpunten hij zelf tot die inneemt in verhouding tot die anderen.<sup>217</sup> Dit heeft ten eerste tot gevolg dat onhelder blijft in hoeverre Derrida's eigen visie meespeelt inzake de nieuwe contexten die hij leest in andermans teksten. Ook blijft hierdoor onhelder hoe ver Derrida's eigen kennis reikt over de onderwerpen die hij bespreekt.

Werkend aan dit onderzoek merkte ik dat een zekere mate van onnavolgbaarheid, ongrijpbaarheid en onhelderheid over de eigen positie van de onderzoeker onontkoombaar is voor teksten waarin de interpretatiewijze van Derrida wordt toegepast.

De oorzaak daarvan is dat er twee tekstuele stadia zijn in een onderzoek dat zich richt op het analyseren van hermeneutische processen. Eerst is er het stadium waarin het onderzoek wordt verricht, vervolgens het stadium waarin er in een tekst verslag van wordt afgelegd. Beide stadia zijn noodzakelijk tekstueel, omdat de materie waarmee de analist werkt tekst is.

De teksten die in het eerste stadium ontstaan, zijn niet publicabel. Ze zijn gedeeltelijk onnavolgbaar, te wijdlopijg, te wisselend wat betreft argumentatieve kracht en te ongestructureerd. Wie een dergelijke tekst wil publiceren, zal hem in de eerste plaats moeten structureren en vervolgens moeten beoordelen welke argumenten zo krachtig zijn dat hij er redelijkerwijs verantwoording voor wil nemen, en welke afvallen. Vervolgens zal hij de tekst moeten begrenzen en als op zichzelf staande tekst navolgbaar moeten maken. Dit proces, waarin de tekst wordt herschikt en geherformuleerd, bestaat uit een voortdurend afwegen wat wel en niet bijdraagt aan de inzichtelijkheid

---

<sup>217</sup> Deze eerste drie zwakke punten, zie III.1.d. De laatste twee, zie III.2.f.

van zowel de uiteindelijke tekst als het ontstaansproces ervan.

Voor mij is dat de essentie van deconstructie. De tekst die wordt geconstrueerd, moet in die constructie voldoende helderheid bieden om ook het ontstaansproces te kunnen navolgen. Dat kan alleen door in de structuur van de tekst openingen te maken waar doorheen zijn ontstaansproces inzichtelijk wordt. De tekst die op deze wijze ontstaat, is noodzakelijkerwijs niet zo navolgbaar, begrijpelijk en helder wat betreft de positie van de schrijver als een tekst waarin alleen een verheldering van diens positie wordt nagestreefd. Juist omdat het doel van de tekst tweeledig is, boet de tekst in aan helderheid op deze drie punten. De tekst wordt bewust in zijn eigen constructiviteit aangetast door de schrijver, er vindt bewuste destructie plaats. Het oogmerk daarvan is niet vaagheid maar inzicht in de deconstructieve analyse waarvan de tekst het onderzoeksverslag is.

De bezwaren die kleven aan Derrida's werkwijze wat betreft het gebrek aan inzichtelijkheid van zijn eigen visie heb ik geprobeerd te compenseren. Dat heb ik ten eerste gedaan door me in het tweede hoofdstuk van dit onderzoek te richten op het zo inzichtelijk mogelijk presenteren van de christologische interpretaties die ik onderzoek. Gadamer's werkwijze leverde bovendien inzicht op in wat voor mij de belangrijkste vragen zijn met betrekking tot deze christologische interpretaties. Ten tweede heb ik de vorming van mijn eigen visie inzichtelijk gemaakt door in dit vierde hoofdstuk per interpretatie een paragraaf op te nemen waar ik aantekenen wat de opbrengsten van de deconstructieve analyse voor mijn eigen visie zijn.

Daarbij is nog één algemene opmerking belangrijk, om het proces van dit onderzoek goed voor ogen te hebben. Het is niet zo dat ik in dit onderzoek *met mijn eigen visie* de visie van de christologen die ik onderzoek heb doorkruist, verstoord en/of geopend voor pluraliteit. Ik begon zonder bewuste eigen visie en heb dit *met behulp van Derrida's werkwijze* gerealiseerd. Dat onderscheid is belangrijk, omdat ik uit het onderzoeksmateriaal dat de werkwijze van Derrida opleverde mijn eigen visie *herleid*. Mijn eigen positie *volgt* uit wat ik redelijkerwijs voor mijn verantwoordelijkheid wil nemen aan argumenten die het onderzoeksproces van dit vierde hoofdstuk opleverde. Door die op-

brengsten per analyse te formuleren, heb ik aangegeven hoe ik gaandeweg meer inzicht heb gekregen in de manier waarop ik mij tot de christologische overwegingen verhoud.

In het volgende hoofdstuk zal ik die indrukken bij elkaar brengen en verwoorden tot welke christologische benadering ik door dit onderzoek gekomen ben.

## Hoofdstuk V

# Mijn interpretatie van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”

Dit onderzoek begon met de constatering dat ik in de christelijke geloofsgemeenschappen waarin ik predikant was, verschillende visies op de betekenis van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” tegenkwam. Mijn eigen interpretatie van deze uitspraak was niet zo scherp bepaald. Ik kon me zowel verplaatsen in mensen die het feit dat Jezus de Zoon van God is van cruciale betekenis vinden voor het geloof en het leven, als in mensen die de uitspraak afwijzen, omdat ze erin horen dat aan Jezus bovenmenselijke kwaliteiten worden toegeschreven. Hiermee was de motivatie voor dit onderzoek geboren. Ik besloot stapsgewijs tot een eigen interpretatie te komen waarin ik de openheid voor de pluraliteit aan bestaande visies bewaarde.

Voor mijn onderzoek verkende ik allereerst het dogma van Chalcedon, om achtergrondinformatie te verzamelen over wat er in de uitspraak dat Jezus de Zoon van God is op het spel staat. Vervolgens liet ik me uitleggen door zes christologen, allen verschillend in hun visie op de betekenis van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”, wat volgens hen die betekenis was. Ik deed dat pas nadat ik me door Gadamer zorgvuldig had laten voorlichten hoe een dergelijk onderzoek verloopt.

De vraaggestuurde richting van een dergelijk onderzoek is cruciaal, zo werd me duidelijk uit wat Gadamer beschrijft. Een onderzoeker raadpleegt interpretaties van andere onderzoekers, omdat hij daarmee antwoorden hoopt te vinden op zijn vragen. Ieders inzicht is eindig, maar samen kunnen we elkaar helpen bij het zo goed mogelijk



richten van onze vragen en bij het afwegen en vinden van mogelijke antwoorden. De enige manier om dit te doen, zo leerde ik van Gadamer, is door het eigen inzicht over onderwerpen te confronteren met inzichten van anderen. De eigen aanvankelijke visie, hoe voorlopig ook, vormt het voorverstaan waarmee de andere visies worden tegemoet getreden. In het gesprek dat dan ontstaat, wordt duidelijk waar de cruciale vragen voor het vervolg liggen.

Zo bestudeerde ik zes interpretaties van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God”, waarvan de resultaten staan in hoofdstuk II van dit onderzoek. Ik had als doel mijn eigen interpretatie te verhelderen, zonder de openheid voor de pluraliteit aan bestaande visies te verliezen. Op die manier probeerde ik goed te begrijpen welke betekenis in elk van de zes interpretaties aan deze uitspraak werd toegekend. Die betekenis verwoordde ik. Aan het slot van hoofdstuk II formuleerde ik de vervolgvragen die het onderzoek van de verschillende visies me had opgeleverd.

Al in het eerste hoofdstuk van dit onderzoek noteerde ik een bezwaar bij de werkwijze van Gadamer. Gadamer gaat uit van de mogelijkheid van synthese in de begripsvorming. Hij gaat ervan uit dat mijn christologische gesprekspartners en ik het volmaakt eens kunnen zijn in onze visie op een bepaald onderwerp. Ik ben dat niet met hem eens. Mijn stelling is dat Gadamer in die veronderstelling onvoldoende verdisconteert dat het proces van begripsvorming breuken bevat. Waar Gadamer een synthese mogelijk acht, is in werkelijkheid slechts sprake van onderzoekers die op een aansprekende en onderbouwde manier de visie van andere onderzoekers in de eigen visie verwerken. Ze zijn het niet eens, ze zien de zaken min of meer hetzelfde. Gadamer realiseert zich weliswaar dat het de verschillen zijn waardoor de vragen worden opgeroepen die het onderzoek verder brengen, maar hij miskent hoe diep die verschillen steken. Het feit dat ze bestaan en cruciaal zijn voor de voortgang van het onderzoek, impliceert dat voortgaande begripsvorming niet verloopt via syntheses, maar via breuken.

Mijn verschil van inzicht met Gadamer over deze kwestie heeft tot gevolg dat ik Gadamer te weinig kritisch vind op de gesprekspartners in een onderzoek. In hoeverre is de aanname dat hun visies waar zijn, gerechtvaardigd? En waarop stoelt die aanname? Het gevaar dat de

waarheidsvinding vertroebeld raakt door onkritische aannames is het grootst waar de onderzoeker de gepresenteerde inhoud niet nader onderzoekt, maar voor waar aanneemt. Dat is ten eerste het geval met betrekking tot de gegevens die een onderzoeker niet ter discussie stelt bij het beantwoorden van zijn onderzoeksvraag. Ten tweede is dat het geval als hij in het dialectisch overwegen van alle mogelijke antwoorden moet aannemen dat hij voldoende antwoorden heeft verzameld om tot een doorslaggevend antwoord te komen. Op deze momenten speelt immers niet de waarheidsvinding, maar de eindigheid van de onderzoeker de bepalende rol. De onderzoeker kan niet weten of het waar is wat hij zegt, maar moet dit beslissen op basis van de beperkte kennis die hij binnen zijn horizon heeft kunnen vergaren en toetsen.

Daarom vulde ik in het derde hoofdstuk van dit onderzoek de interpreterende leeswijze van Gadamer aan met een leeswijze die ik aan Derrida ontleende. Derrida besteedt in zijn tekstinterpretatie veel aandacht aan het bepalen van zijn eigen afstand en nabijheid tot andere denkers. Met behulp van de interpreterende leeswijze van Derrida kan een onderzoeker in een onderzoek afwegen en weergeven in hoeverre hij zijn eigen overgave aan andermans inzichten terecht acht.

Derrida reikt in zijn leeswijze mogelijkheden aan om de eindigheid van andermans interpretaties te overwegen. Door te onderzoeken waarin interpretaties tekortschieten, wat erin aan het oog wordt ontrokken en in welke zin onterecht wordt voorgespiegeld dat ze een volmaakt begrip van hun onderwerp bevatten, komt de eindigheid van interpretaties snel in zicht. Daardoor ontstaat het inzicht dat interpreteren hun onderwerpen niet neutraal waarnemen maar altijd op een bepaalde wijze gecontextualiseerd weergeven. Dit inzicht maakt het mogelijk om de verschillende vormen van contextualisering ter discussie te stellen en in de eigen visie op het onderwerp te betrekken.

In het vierde hoofdstuk beoefende ik Derrida's leeswijze, door de mogelijkheden toe te passen om de eindigheid van interpretaties te overwegen. Dit leverde me inzicht op in de beperkingen van elk van de door mij onderzochte visies. Door die beperkingen scherp in te zien, kon ik mijn eigen afstand en nabijheid tot de verschillende visies nauwkeurig bepalen. Het hielp me dat de werkwijze van Derrida niet

werd vertroebeld door de uitwerking van een eigen visie. In de teksten die ik voor dit onderzoek bestudeerde, behield Derrida zijn afstand en nabijheid tot het materiaal dat hij onderzocht. De onderdelen waaruit zijn leeswijze bestaat, de manieren waarop hij ze toepast en hun effect, waren daardoor voor mij helder waarneembaar.

In dit hoofdstuk richt ik me op basis van mijn onderzoek op twee zaken. Ik geef weer hoe ik de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” begrijp en hoe ik daarin de openheid bewaar voor een pluraliteit aan alternatieve visies. Ik ga daarmee verder dan Derrida in de artikelen die ik van hem bestudeerde, omdat ik een eigen standpunt zal innemen. Ik volg Gadamer's inzicht dat het belangrijk is om, alles overwegende, een eigen standpunt in te nemen. Tegelijk ga ik ook een stap verder dan Gadamer, omdat ik inzichtelijk maak hoe mijn visie met de pluraliteit aan visies is verbonden. Ik volg daarmee Derrida's inzicht dat elke visie noodzakelijk beperkt is.

Mijn interpretatie bouw ik op in vijf stappen. Eerst leg ik uit dat inzicht verwerven in het eigen geloof begint bij het er samen over spreken, en waarom en in welke zin het voor gelovigen noodzakelijk is om over hun geloof te spreken (1). Van daaruit werk ik uit in welke zin het debat over wie Jezus Christus is voor geloofsgemeenschappen cruciaal is om te voeren (2). Vervolgens leg ik uit wat het christelijk geloof een waagstuk maakt, en waarom die typering van het geloof terugvoert op Jezus zelf (3). Dan werk ik uit hoe ik de kaders zie van de christologie en welke rol contextualiteit en postmoderne inzichten daarin spelen. Ook sta ik stil bij de rol van het joodse geloof in de christologie (4). Ten slotte kom ik dan bij het antwoord op de vraag hoe ik de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” begrijp (5).

## **1. Inzicht in het eigen geloof is niet mogelijk zonder gesprek**

Inzicht verwerven in eigen geloofsvisies gaat niet zonder de inzichten van anderen. In gesprek met hen wordt het eigen geloof gevormd en gevoed en verandert het, omdat een gelovige in contact met anderen ontdekt waar eigen vragen liggen. Gadamer heeft me ervan overtuigd dat het verhelderen van eigen inzichten begint met dialoog. In gesprek met anderen wordt duidelijk welke alternatieve visies er bestaan

en welke antwoorden daarin gegeven worden op belangrijke vragen. Dat draagt bij aan het inzicht in het eigen geloof.<sup>1</sup>

Gesprekken over het geloof vinden plaats met allerlei mensen, in allerlei contexten. Gesprekken die in de context van de eigen geloofsgemeenschap plaatsvinden, hebben in dat spectrum een bijzondere waarde. Het feit dat het Nieuwe Testament is geschreven voor geloofsgemeenschappen impliceert dat het daarbinnen op een andere manier resoneert dan daarbuiten. In een geloofsgemeenschap wordt het geloof van de enkele gelovige verbonden met het geloof van anderen, en met tradities, gebruiken en inzichten uit het verleden. Een geloofsgemeenschap overstijgt daarmee de willekeur en het beperkte zicht van de enkele gelovige. Het gezamenlijk gestalte geven aan liturgie, verkondiging en andere manieren waarop geloof handen en voeten krijgt in de werkelijkheid van hier en nu geeft bedding aan de geloofsbeleving van de gelovigen.<sup>2</sup>

Het overstijgen van de eigen willekeur en het beperkte eigen zicht is niet alleen noodzakelijk voor gelovigen, maar ook voor hun geloofsgemeenschappen. Daarom is verbondenheid tussen geloofsgemeenschappen even belangrijk als verbondenheid tussen gelovigen. Die is erop gericht de eindigheid van hun visies inzichtelijk te maken en te openen voor alternatieven, zowel in verbondenheid met geloofsgemeenschappen in de huidige tijd als in alle eeuwen. Op deze wijze wordt de waarde van pluraliteit voor het wereldwijde geloof voelbaar. Iedere interpretatie van het geloof is noodzakelijk eindig en contextueel. Het geloof wordt daarin op een manier weergegeven die weliswaar in die context als passend geldt, maar inzichten uit andere contexten nodig heeft om zich verder te ontwikkelen. De pluraliteit aan wereldwijd bestaande geloofsvisies voedt de discussies die nodig zijn om tot deze inzichten te komen. Voor christelijke geloofsgemeenschappen betekent dit dat contacten en verbondenheid met een archief dat twintig eeuwen omspant onmisbaar zijn. Dat pleit voor christelijke geloofsgemeenschappen die hun archieven en inzichten in alle openheid delen met anderen voor een grote onderlinge verbondenheid.

---

<sup>1</sup> I.2, I.3, I.5, III.1.d en III.2.f.

<sup>2</sup> De redenen voor deze stelling en die waarmee de volgende alinea opent, ontleen ik aan mijn overwegingen bij Kaspers visie in II.1.b en IV.1.d.

## 2. Christelijke geloofsgemeenschappen staan midden in het debat over wie Jezus Christus is

Geen mens en geen geloofsgemeenschap kan de wereldwijde impact van Jezus Christus volledig overzien, omdat die niet in een blik is te overzien. De enige manier om deze impact bij benadering te leren kennen en weer te geven, is in discussies met anderen. Hoewel die fel en hard kunnen verlopen, zijn discussies de enige manier om de eigen indruk die men van Jezus heeft te verruimen met andere inzichten en standpunten. Dat kan het beste in discussies waarbij de discussiepartners principieel als gelijkwaardig worden beschouwd, in de zin dat ieders theologische positie gelijkwaardig wordt behandeld, ongeacht de inhoud ervan en in hoeverre ze is uitontwikkeld. Op die manier kunnen toehoorders gelijkelijk inzicht in de verschillende posities verwerven om een eigen positie in het debat te kunnen bepalen.<sup>3</sup> Ook wordt in discussie met anderen de eindigheid zichtbaar van de eigen en andermans blik op Jezus, waardoor het mogelijk wordt om nieuwe visies op Jezus te ontwikkelen. De christologische visies die ik voor dit onderzoek raadpleegde, leverden me belangrijke inzichten op over de discussie die ik voor christelijke geloofsgemeenschappen en christenen van vitaal belang vind.

Het is cruciaal dat christelijke geloofsgemeenschappen de discussie gaande houden over wie Jezus Christus is. Alleen op die manier blijft de ruimte open om nieuwe visies op Jezus te ontwikkelen, om bestaande visies op Jezus te herijken en te doorkruisen en hun eindigheid te overwegen. Dat vergroot de kans dat Jezus in elke context weloverwogen verschijnt.<sup>4</sup>

Een belangrijk gedeelte van de discussie over wie Jezus Christus is, gaat over de belijdenis dat Jezus de Christus is. Om het gesprek hierover gaande te houden, is het noodzakelijk dat geloofsgemeenschappen deze belijdenis niet als waarheid verkondigen of veronderstellen, maar zich opstellen als verbinder van mensen die er samen over spreken. Zo dragen zij bij aan inzicht waarom deze belijdenis in de huidige tijd door mensen wordt onderschreven en verworpen en hoe dat

---

<sup>3</sup> IV.6.b en d.

<sup>4</sup> IV.1.e, IV.6.d.

gebeurt. Daardoor komen de grenzen en kansen van deze belijdenis in elke context opnieuw in zicht.<sup>5</sup> Christenen hoeven deze belijdenis niet te onderschrijven, maar moeten zich er wel toe verhouden. Het is belangrijk dat ook wie zich wel beschouwt als volgeling van Jezus Christus maar hem niet als Messias belijdt, de overwegingen geeft die hem ertoe brengen om dat niet te doen. Alle overwegingen samen zijn behulpzaam om de christelijke geloofsgemeenschap te vernieuwen als gemeenschap waarin deze belijdenis een belangrijk onderwerp is. Het wordt hierdoor mogelijk om de inhoud van deze belijdenis op een passende en verbindende manier te verwoorden, omdat er zicht is op wat hierop in de eigen context de belangrijkste gezichtspunten zijn.

De vraag wie Jezus Christus is, wordt niet primair beantwoord in geloofsbelijdenissen of wetenschappelijke verhandelingen. Het antwoord klinkt primair in gemeenschappen van volgelingen van Jezus Christus waar mensen zich blijven openstellen voor hemzelf.<sup>6</sup>

Wetenschappelijke inzichten zijn belangrijk voor deze openheid, omdat ze het antwoord van mensen op de vraag wie Jezus Christus is op wetenschappelijke gronden kritiseren. De geschiedenis leert dat het risico reëel is dat Jezus in bepaalde contexten op een heel verkeerde manier verschijnt. Dit risico is niet uit te bannen, omdat elke theologie contextueel is. Er bestaan daarom geen contextonafhankelijke criteria waarmee kan worden beoordeeld of Jezus op een waarachtige manier wordt gepresenteerd binnen een bepaalde context.<sup>7</sup> Verschillende wetenschappelijke disciplines dragen echter bij aan een zo verantwoord mogelijke beantwoording van de vraag wie Jezus Christus is.<sup>8</sup> Met behulp van de menswetenschappen kan worden onderzocht in hoeverre Jezus' mens-zijn verschijnt op een manier die bij huidige inzichten aansluit. De geschiedwetenschappen helpen om Jezus in al zijn historische, culturele en biografische bepaaldheid te kunnen plaatsen. Met behulp van de systematische theologie kan de discussie over wie Jezus Christus is zo goed mogelijk worden gevoerd.

Met behulp van de geschiedwetenschappen kan Jezus zo verant-

---

<sup>5</sup> II.1.d.

<sup>6</sup> IV.1.e.

<sup>7</sup> II.6.f.

<sup>8</sup> IV.1.e.

woord mogelijk worden gepresenteerd in zijn historische bepaaldheid. Het is zinvol om het historische onderzoek naar Jezus op te delen in de volgende vier clusters, omdat dat een wetenschappelijk verantwoorde weergave van Jezus bevordert.<sup>9</sup>

Het eerste cluster is de historie van Jezus. Die is slechts zeer fragmentarisch te geven. Het tweede onderzoekscluster omvat alle getuigenissen uit de Schrift waarmee mensen aangeven wie Jezus is. Het derde wordt gevormd door alle verschillende canonieke tradities waarin Jezus verschijnt en het vierde cluster omvat alle manieren waarop Jezus verschijnt in het christelijk geloof van nu en hoe hij daarin werkzaam is. Het doel van deze clustering is niet om per gespreksthema tot een eenduidige positiebepaling in het onderzoeks-terrein te komen. Het doel is om zo zorgvuldig mogelijk onderzoek te doen per thema. Zo is bijvoorbeeld vast te stellen in hoeverre een opvatting over Jezus in een bepaalde canonieke traditie historisch gezien legitiem is. In het gesprek tussen de verschillende onderzoeksclusters is het mogelijk om tot een afweging te komen in hoeverre een bepaalde weergave van Jezus is verankerd in de feitelijke historie, in de Schrift, in een bepaalde canonieke traditie en in ervaringen van nu.

Een scherp oog voor conflicten binnen het historisch onderzoek naar Jezus vergroot het inzicht in wat er met dit onderzoek op het spel staat voor het christelijk geloof. Dat maakt de spanning in het onderzoek naar de historische Jezus en de relevantie ervan voor het hedendaagse christelijke geloof invoelbaar.<sup>10</sup>

### **3. Het christelijk geloof is een waagstuk**

Geloven gaat niet zonder raadselachtigheid en onbegrijpelijkheid, zo blijkt ook uit Jezus' eigen leven. Het is een waagstuk dat berust op overgave. Mensen wagen hun leven uit vertrouwen en doen tijdens die risicovolle overgave levensveranderende ervaringen op waarvan ze pas later kunnen beoordelen of het veranderingen ten goede zijn geweest of niet.<sup>11</sup> De kern van geloven is daarmee een vertrouwen dat het geloof voor de toekomst van de gelovige van waarde is. Sommigen

---

<sup>9</sup> Ik volg Welkers schikking in multi-contextualiteiten bij de verdeling, zie II.6.d.

<sup>10</sup> IV.6.d.

<sup>11</sup> IV.5.d.

ervaren dat vertrouwen als een zekerheid, door de religieuze ervaringen die ze meemaken.<sup>12</sup> Voor anderen ligt het veel en veel vager dan dat en is een woord als hoop, verwachting, verlangen, of tasten van toepassing.

Het is waardevol om voor dit vertrouwen passende woorden en beelden te vinden, omdat dat anderen kan helpen bij het overwegen van eigen geloofservaringen. Passend zijn woorden en beelden die zo waarachtig mogelijk het geloofsvertrouwen van gelovigen vertolken op het moment dat zij ze uitspreken. Op verschillende momenten kunnen dat verschillende woorden zijn, omdat zowel contexten als mensen zelf veranderen. Sensitiviteit is daarom noodzakelijk tijdens het verwoorden van de eigen visie, voor zowel eigen ervaringen, belevingen, engagementen en drijfveren als de inzichten daarover van anderen. Het is van belang om de argumentatieve kracht niet alleen te richten op het uitwerken en onderbouwen van een eigen standpunt, maar ook op het uitwerken en onderbouwen van deze sensitiviteit. Dat vergroot de verbondenheid van het standpunt met het eigen geloof en met opvattingen en het geloof van anderen.<sup>13</sup> Die verbondenheid draagt bij aan een zo authentiek mogelijke vertolking van het geloof.

Jezus' eigen levensweg is te zien als die van iemand die excessief, vol overgave en zonder achterhouden zich heeft overgegeven aan God, terwijl dat tegelijk een waagstuk was. De sterkste uitdrukking daarvan zijn de woorden die Jezus volgens de evangeliën van Marcus en Matteüs als laatste heeft gesproken voor zijn sterven aan het kruis. Ze vormen het begin van de Hebreeuwse psalm 22: "Eloï, Eloï, lema sabachtani".<sup>14</sup> Jezus zet alles op het spel voor God, wiens nabijheid bij mensen hij overal verkondigt, belichaamt en bespreekt. En tegelijkertijd sterft hij op een moment dat hij de nabijheid van God niet ervaart, om een voor hem ondoordringelijke reden:

"Waarom hebt u mij verlaten?"<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Zo begrijp ik Dalferths eschatologische zekerheid, zie IV.3.e.

<sup>13</sup> II.3.f, IV.3.e.

<sup>14</sup> Zo Marcus 15:34, Matteüs heeft: "Eli, Eli, lema sabachtani" (27:46). Lucas heeft: "Vader, mijn leven is in uw handen." (23:46) en Johannes: "Het is volbracht." (19:30)

<sup>15</sup> Matteüs 27:46, Marcus 15:34.



Mijn interpretatie van deze uitspraak is dat daarin de fundamentele onzekerheid aan het licht komt van Jezus' waagstuk om zich volledig over te geven aan God. Ze drukt uit dat het een groot risico is geweest van Jezus om alles op het spel te zetten voor God en alles te wagen. Aan het kruis grijpt de duistere keerzijde daarvan ten volle om zich heen: wellicht is het allemaal voor niets geweest en is Gods nabijheid een illusie. Met die twijfel gaat Jezus Christus de dood in.

Ik vind het belangrijk om die twijfel niet te bedekken met christologische concepten. Pannenberg's conceptie van de zelfonderscheiding en Dalferth's conceptie dat de godverlatenheid die Jezus aan het kruis belijdt jesuanisch is, wijs ik om die reden af. Zij overbruggen conceptueel een onbegrijpelijkheid die, voor zover ik kan overzien, niet is te overbruggen. Zij lezen met terugwerkende kracht de opstanding respectievelijk opwekking in, in het lijden van Jezus. Hoewel dat christologisch legitiem is, is het bezwaar tegen hun omkering van de volgorde van Jezus' lijden, sterven en opstanding, dat de twijfel waarmee Jezus Christus de dood ingaat aan het oog wordt onttrokken.<sup>16</sup> Het bezwaar tegen Henriksens conceptie is dat hij de door Jezus geuite twijfel inkadert in het oppositiepaar aanwezigheid/afwezigheid van God.<sup>17</sup> Daarmee gaat hij voorbij aan de onbegrijpelijkheid die in Jezus' woorden wordt gethematiseerd, de onbegrijpelijkheid waarom God hem heeft verlaten.

Het meest onbegrijpelijke aan Jezus' sterven vind ik dat God Jezus' lijdend, godverlaten sterven accepteert. In die zin vind ik het onschuldig lijdend sterven van Jezus aan geweld even onbegrijpelijk als dat van anderen. Ik vind het vreselijk dat God niets doet, en de vraag waarom hij niets doet, vind ik bij vlagen vreeswekkend. Ik heb er geen antwoord op.<sup>18</sup>

Mijn interpretatie is dat Jezus aan het kruis, in zijn sterven, ingaat

<sup>16</sup> IV.2.b, IV.3.c en d.

<sup>17</sup> Voor Henriksens conceptie zie IV.5.c.

<sup>18</sup> Het hardst heeft mij persoonlijk die onbegrijpelijkheid getroffen rond de schietpartij in Dunblane (13 maart 1996), de vermissingszaak van Julie en Melissa in België (zij werden 17 augustus 1996 dood gevonden) en toen ik me na lezing van Jonas Gardell, *Een verhaal van liefde, ziekte en dood* (Breda: de Geus, 2015) realiseerde hoe eenzaam en van God verlaten een aantal aidspatiënten eind jaren tachtig, begin jaren negentig is overleden en begraven.

in deze vrees. Hij ondergaat ten volle deze voor mensen niet te begrijpen nabijheid van God, die tegelijkertijd vreeswekkende afstand tot God is. Hij koerst er vol overgave op af, ontwijkt de godverlatenheid erin (of eromheen) niet, en gaat ten slotte in, in die kern van het gods-begrip waarin God onnavolgbaar is en naar menselijke begrippen genomen onmenselijk overkomt. Hij gaat in, in de 'vreze des Heren', in het 'ontzag voor God'. De hechtste verbondenheid tussen Jezus en God vindt daar plaats, op afstand van het menselijk begripsvermogen, op een afstand die niet is te overbruggen met wat in een christologische visie is te overzien. Het begrip 'vreze des Heren', of 'ontzag voor God', ontleen ik aan het Oude Testament. De onmacht om God in theorieën te kunnen vatten, wordt er met dit begrip gemarkeerd. Het wordt vooral gebruikt in de wijsheidsliteratuur en geldt als markering dat God zich niet laat denken. De mogelijkheid van een godsleer wordt om deze reden verworpen.<sup>19</sup> Het boek Job begint met dit ontzag en in Spreuken wordt gezegd dat het ontzag voor de Heer het begin van wijsheid is.<sup>20</sup>

Gadamer zegt dat hermeneutiek begint met een vraag, Derrida zegt dat interpretatie begint met een geheim dat een geheim blijft.<sup>21</sup> Het denken over God begint bij de vraag hoe ervaringen van God die niet te generaliseren zijn, kunnen worden gesystematiseerd. Deze vraag is niet te beantwoorden. Ze duidt een wond aan in de manier waarop God wordt ervaren. Hoewel God wordt ervaren, behoort het tot de kern van die ervaring dat ze niet algemeen inzichtelijk en geldig is te beschrijven. Mensen kunnen hoogstens interpreteren wie God is door vol overgave op hem toe te leven en met hart, ziel en verstand te vertolken wat ze ervaren.

De vraag wie God is, is daarom niet met een godsleer te beantwoorden. Mensen kunnen zich slechts openstellen voor het onbegrijpelijke dat in ervaringen van God doorklinkt, door deze onbegrijpelijkheid te blijven interpreteren. Dat leidt tot vertolkingen van afstand, vrees, angst en onmenselijkheid, en tegelijkertijd van nabijheid, ontzag-

---

<sup>19</sup> Th. C. Vriezen, *Hoofddlijnen der theologie van het Oude Testament* (Wageningen: H. Veenman en Zonen b.v., 1987), 169-175.

<sup>20</sup> Job 1:1, Spreuken 9:10. In tegenstelling tot Job 1 wordt in Spreuken 9:10 de Godsnaam gebruikt. Dat verschil laat ik hier verder rusten.

<sup>21</sup> I,5, III.

wekkendheid, tasten en raken. Al deze vertolkingen vergroten de ontvankelijkheid voor Gods anderszijn. Ze dragen bij aan het inzicht in hoe Gods nabijheid in de huidige tijd wordt ervaren, met name op momenten van vreeswekkende en onbegrijpelijke godverlatenheid.

Godvrezendheid, 'ontzag voor God' is het begrip waarmee wordt aangeduid dat God niet is te systematiseren, te denken, en dat het gebrek aan mogelijkheden om te komen tot een godsleer getuigt van zowel vrees als ontzag voor God. Dat impliceert niet dat gelovigen en theologen moeten afzien van hun pogingen om tot een godsleer te komen. Blijvende interpretatie is juist nodig om Gods nabijheid te kunnen doordenken. Het impliceert wel dat ieder die tot een godsleer is gekomen, moet verdisconteren dat ze staat onder het voorteken van het ontzag voor God. Elke godsleer is principieel een waagstuk dat niet zeker is. Deze onzekerheid blijft, ook als er van Jezus wordt getuigd dat hij na de dood is opgewekt uit de doodsslaap. Hoewel in de verschijningsverhalen de tastbare aanwezigheid van Jezus een belangrijke rol speelt, is die tastbaarheid niet objectief vaststelbaar. Ze is niet algemeen inzichtelijk en geldig te maken. Jezus' aanwezigheid na de opwekking is daardoor ambigu, ze blijft op afstand. Het is niet zeker dat Jezus na zijn dood is opgewekt door God. Niemand is daar ooit van te verzekeren. Het blijft een waagstuk om al dan niet te geloven dat Jezus na zijn dood op een nieuwe manier tastbaar aanwezig was bij mensen.

Na Hemelvaart is Jezus ook niet meer tastbaar aanwezig bij hen bij wie hij dat na de opwekking wel was. Zijn nabijheid bij hen verandert, zijn afstand tot hen wordt groter. Hemelvaart markeert dat Jezus vanaf dan alleen nog te raken is in de Geest, in het gezamenlijk gestalte geven aan liturgie, verkondiging en andere manieren waarop geloof handen en voeten krijgt in de werkelijkheid van hier en nu en in het voeren van de discussie over wie Jezus Christus is.<sup>22</sup>

Het is troostend dat van Jezus waarachtig is getuigd dat zijn godverlaten dood niet het einde was maar een doortocht naar een nieuwe werkelijkheid. Zijn levensweg liep, zo werd stellig gezegd en volgehouden, niet uit op de dood, maar op een tastbare verbondenheid met God zonder weerga. Voor zover ik kan overzien, zal dat echter nooit

---

<sup>22</sup> IV.6.c.

een reden kunnen zijn om de twijfel aan de realiteit van de opwekking te kunnen afsluiten, toedekken, of doen verstommen. Noch is het een mogelijkheid om de onbegrijpelijkheid van God, zoals die onder meer in Jezus' lijdend, godverlaten sterven een vreselijke gestalte heeft gekregen, teniet te doen.

Het is niet meer dan een mogelijkheid om troost te vinden in ervaringen van vreselijk godverlaten lijdend sterven; troost vinden in het feit dat degene van wie wordt getuigd dat hij op een weergaloze manier met God is verbonden, even vreselijk, godverlaten, lijdend is gestorven. Vanuit dat getuigenis is immers te concluderen dat God deze ervaringen ten diepste kent en erin nabij is, hoe onbegrijpelijk dat ook is. Dat kan troostend zijn. Het kan echter niet voorkomen dat deze ervaringen, telkens als ze voorkomen, wonden slaan in het geloof. Ze verwonden het geloof in Gods nabijheid. Deze wonden kunnen niet genezen worden met een geloofsleer of geloofszekerheden. Het geloof in Jezus' opwekking en het geloof in Gods nabijheid is te kwetsbaar om deze wonden te kunnen overstemmen, weerspreken of helen.

#### **4. Christologie ontstaat binnen contexten**

Omdat de kern van de christologie, Jezus' verbondenheid met God, zich onttrekt aan het menselijk begripsvermogen is het niet mogelijk om een sluitende interpretatie te geven van wie Jezus is. Zowel deze inherente onbegrijpelijkheid als de contextgebondenheid van iedere theologie maken alle duidingen eindig. Het is slechts mogelijk om contextuele, onafgeronde interpretaties te geven, die ieder op hun eigen manier beperkt en eindig zijn en altijd opnieuw geopend kunnen en moeten worden.

Het is wel mogelijk om te beoordelen of manieren waarop de persoon van Jezus Christus binnen contexten wordt gepresenteerd, ter zake zijn of niet. Van belang daarbij is in de eerste plaats dat op een inzichtelijke manier wordt weergegeven hoe deze presentatie zich verhoudt tot de wereldwijde Jezus-receptie van dit moment. Ten tweede is van belang inzichtelijk te maken in hoeverre de presentatie berust op onderzoek naar de historische Jezus en de manier waarop Jezus in Bijbel en traditie verschijnt. Op basis hiervan is te beredene-

ren in hoeverre een bepaalde hedendaagse weergave van Jezus betrouwbaar is.<sup>23</sup>

Uit het feit dat slechts contextgebonden duidingen mogelijk zijn van wat in de christologie inherent onbegrijpelijk blijft, trek ik drie conclusies:

- postmoderne inzichten sluiten goed aan bij de christologie;
- een christologische visie moet voldoen aan een aantal vereisten;
- de christologie moet open zijn voor het joodse geloof, dat Jezus niet als de messias ziet.

#### **a. Postmoderne inzichten sluiten goed aan bij de christologie**

Postmoderne inzichten als de surplusfenomenen die Henriksen beschrijft, sluiten goed aan bij een contextuele christologie, omdat ze uitgaan van contextoverschrijdende ervaringen die binnen elke context kunnen optreden.<sup>24</sup> Ze sluiten daardoor goed aan bij de christologische overtuiging dat Jezus Christus voor ieder mens, ongeacht diens context, contextveranderend kan werken.

Wie surplusfenomenologische ervaringen wil verbinden met de christologie, moet ze verdisconteren in de wijze waarop christologische formules ontstaan. Deze formules zijn ontstaan binnen een bepaalde context, om daarin te beschrijven wie Jezus Christus is en waarom hij contextveranderend werkt. Dit impliceert dat christologische formules tijd- en contextgebonden zijn. Ze zijn contextueel, in nieuwe tijden wordt op nieuwe manieren geformuleerd wie Jezus Christus is. Wanneer Jezus' uniciteit wordt beschreven met behulp van surplusfenomenen, dan is die uniciteit erin gelegen dat Jezus zich in zijn mens-zijn excessief, contextoverschrijdend en uniek heeft overgegeven aan God, zonder dat hij volledig weet wie God is.<sup>25</sup> Hij handelt daarin vanuit een godsvertrouwen dat zijn leven grensover-

<sup>23</sup> IV.6.c.

<sup>24</sup> Vergelijk voor deze surplusfenomenen II.5.b.

<sup>25</sup> IV.5.c. Een belangrijk nadeel van de visie dat Jezus het mens-zijn bij uitstek toont (IV.3.d), al dan niet daartoe in staat gesteld door God (IV.1.d), wordt hiermee overwonnen. Dat is dat Jezus' mens-zijn als criterium functioneert voor het mens-zijn van ieder ander, op grond van een uitzonderlijkheid die het mens-zijn van Jezus doet afwijken van dat van ieder ander mens. Excessiviteit in de overgave aan God ontkomt als criterium des onderscheid aan dit nadeel, omdat Jezus' uitzonderlijkheid hierin niet zijn mens-zijn betreft, maar de wijze waarop hij daaraan gestalte geeft in verbondenheid met God.

schrijdend verandert en dat van zijn volgelingen ook. Jezus' leven, werk, en overgave tonen de waarde van deze vertrouwensvolle overgave voor zijn volgelingen, die ieder op eigen manieren in hem gelooven en hem volgen in het geloof in de God aan wie hij zich overgaf.

Een christologie die uitgaat van een christologisch kader dat wordt gedefinieerd door christologische formules moet worden afgewezen als ze de contextualiteit van dat kader en die formules miskent. Christologische definities moeten in elke context kritisch worden bevraagd. Als christenen concluderen dat bepaalde definities in hun context niet langer ter zake zijn, moeten ze die op nieuwe manieren proberen te verwoorden. Van belang is daarbij dat christologen op een inzichtelijke manier weergeven hoe die definities zich verhouden tot de wereldwijd op dat moment gebruikte christologische definities. Daarnaast is het van belang dat christologen inzichtelijk maken in hoeverre gebruikte definities berusten op onderzoek naar de historische Jezus en inzichten uit de Bijbel en de traditie.

## **b. Kaders voor contextuele christologische visies**

Elke christologische visie is noodgedwongen eenzijdig, omdat ze met argumenten moet worden onderscheiden van andere benaderingen. Wanneer één visie uitgewerkt wordt, gaat dat ten koste van andere. Hoe sterker de ene visie wordt onderbouwd, hoe minder overdacht andere verschijnen.

Om zo goed mogelijk de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof te dienen, de aanspraak dat erin de waarheid wordt verkondigd voor alle mensen, is het van belang dat iedereen die een eigen christologische visie ontplooit, dat doet in verbinding met andere.<sup>26</sup> De overwegingen moeten daarbij niet alleen gericht zijn op de kracht van de beargumenteerde visie, maar ook op haar zwakte en op verbindingen tussen de verschillende benaderingen. De zeggingskracht van het christelijk geloof wordt op deze wijze versterkt, omdat hierdoor de onderlinge verbondenheid kan groeien tussen mensen die verschillende benaderingen aanhangen. Ook wordt het mogelijk om meer inzicht te krijgen waarom men zich met een van de posities sterker engageert dan met de rest. Kennis van die redenen geeft inzicht in de

---

<sup>26</sup> II.2.f.

overtuigingskracht van het christelijk geloof en draagt bij aan de sensitiviteit die nodig is om zo waarachtig mogelijk het geloofsvertrouwen te kunnen uitspreken zoals het wordt beleefd.<sup>27</sup>

Christologische standpunten kunnen het best worden gepresenteerd in de vorm van een debat tussen hoofdvertegenwoordigers van stromingen waarin men die standpunten aanhangt. Een dergelijke aanpak maakt inzichtelijk waar de precieze strijdpunten en kansen op verbinding liggen tussen de visies en wat de kansen en bedreigingen van de visies zijn. Uitgangspunt van een dergelijk debat dient te zijn dat de standpunten principieel als gelijkwaardig moeten worden beschouwd. Toehoorders kunnen op die manier gelijkelijk inzicht in de verschillende posities verwerven om een eigen positie te kunnen bepalen.<sup>28</sup>

Iedere christologische visie moet coherent willen zijn, omdat ze anders niet kan gelden als een samenhangende visie. De vorm van coherentie verschilt, afhankelijk van de doelstellingen die theologen met hun visie nastreven. Zo richt Dalferth zich bijvoorbeeld op het ontwikkelen van een coherente articulatie van de christelijke beeldtaal, wat hermeneutisch-filosofische coherentie vraagt. Pannenberg, die zich op een coherent christelijk werkelijkheidsverstaan richt, ontwikkelt een benadering die primair geschiedfilosofisch coherent is.

Het is van belang voor de waarheidsaanspraak van het christelijk geloof om te erkennen dat de christologie een veelvoud aan coherente visies omvat en zelf dus niet coherent is. Er is niet één vorm van coherentie die past bij de christologie. Er is een op voorhand niet te begrenzen veelvoud aan coherenties waarmee de aanspraak kan worden onderbouwd dat in het christelijk geloof de waarheid wordt verkondigd voor alle mensen. De reden daarvan is dat er een in beginsel niet te limiteren aantal christologische benaderingen bestaat, die ieder hun eigen coherentie vergen. Iedere christen kan besluiten om zijn eigen visie op Jezus Christus coherent te vertolken.

---

<sup>27</sup> Vergelijk voor het inzicht dat deze kennis geeft in de overtuigingskracht van het christelijk geloof IV.2.d en IV.3.e.

<sup>28</sup> IV.6.d.

### c. Openheid voor het joodse geloof in de christologie

Jezus Christus was een Joodse man vanaf zijn geboorte, die geloofde in de God van de Thora, de joodse profeten en de joodse geschriften. Met zijn manier van leven zette hij het jodendom onder grote spanning. Die spanning kwam met zijn lijden en sterven tot een climax, die tot in pogroms nadreunde en in christelijk anti-semitisme nasiddert.<sup>29</sup> Deze identiteit en contextualiteit van zowel Jezus zelf, Jezus' messias-zijn als zijn geloof in God vraagt om bijzondere zorgvuldigheid ten opzichte van het joodse geloof, Joodse gelovigen en de Joodse identiteit in het algemeen.<sup>30</sup>

Verbondenheid met het joodse geloof, Joodse gelovigen en de Joodse identiteit in het algemeen impliceert open oren en ogen voor de tweespalt tussen joodse en christelijke gelovigen. De enige manier om dat te oefenen in christelijke geloofsgemeenschappen, is door telkens als Jezus' en Gods identiteit en Jezus' messiasschap ter sprake komt ook de visie van het joodse geloof hierop bewust te thematiseren. In de christelijke visies op God, Jezus en Jezus' messiasschap moet deze joodse visie meeklinken. Op die manier blijft een genuanceerd en evenwichtig contact met de theologische bronnen mogelijk, in de bij vlagen keiharde strijd van het christelijk geloof tegen het jodendom.<sup>31</sup>

## 5. Jezus Christus, de Zoon van God

Christenen interpreteren op verschillende manieren wie Jezus Christus is. Hun visie kan veranderen door wat ze in hun leven meemaken en op grond van gewijzigde wetenschappelijke inzichten. Ook wordt Jezus Christus op verschillende manieren belicht in de verhalen die in geloofsgemeenschappen worden gelezen. In het Hemelvaartsverhaal wordt zijn presentie op een andere manier belicht dan met Pasen, Pinksteren, of in bijvoorbeeld de verschijningsverhalen na de opstanding. Dat kan aanleiding geven om zijn aanwezigheid in het heden op

---

<sup>29</sup> IV.2.c.

<sup>30</sup> IV.3.e.

<sup>31</sup> Vergelijk IV.2.c, IV.3.c, IV.6.c voor voorbeelden waarin ik een dergelijke nuance en een dergelijk evenwicht zie ontbreken in de christologische visies die ik bestudeerde, en voor mijn denkrichting om de nuance en het evenwicht te herstellen.



nieuwe manieren te doordenken.<sup>32</sup>

De uitspraak dat Jezus de Zoon van God is, heeft Bijbelse gronden en is in de traditie van de vroege kerk overgenomen als belangrijke aanduiding van wie Jezus Christus is.<sup>33</sup> Daarom vind ik het van belang deze uitspraak te interpreteren en mij ertoe te verhouden.

Voor mijzelf geldt dat ik het niet belangrijk vind of christenen de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” onderschrijven of niet, in tegenstelling tot alle theologen die ik bestudeerde. Een christen is voor mij niet pas christen als hij zich commiteert aan een bepaalde geloofsinhoud. Hij is christen als hij zich als christen beschouwt, als volgeling van Jezus Christus. Daar kom ik niet tussen, dat is iets tussen hem en Jezus Christus.

Het gesprek over de betekenis van de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” vind ik wel belangrijk, omdat deze uitspraak belangrijk is in de Bijbel, de kerkelijke traditie en de wijze waarop vandaag het christelijk geloof wereldwijd wordt beleden.

In de volgende zeven subparagrafen werk ik uit hoe ik deze uitspraak begrijp. Daarbij maak ik gebruik van begrippen die ik heb overgehouden aan mijn onderzoek van de verschillende christologische interpretaties en inzichten die mijn studie me opleverde. Ik leg uit hoe ik de begrippen interpreteer die voor mij tot de kern van de christologie horen, waarom ze daartoe horen en wat ze volgens mij zeggen over Jezus Christus. Daarbij maak ik inzichtelijk waar verbindingen liggen met andere christologen en waarom ik in een aantal gevallen andere keuzes maak dan zij. Op die wijze verhelder ik mijn eigen positie in de pluraliteit van visies, voor zover ik die pluraliteit overzie.

#### **a. Wezenséén**

De uitspraak “Jezus is de Zoon van God” onderstreept de hechte band tussen Jezus en God. Het is daarbij niet noodzakelijk dat wie deze uitspraak doet, daarmee automatisch belijdt dat Jezus en God wezenséén

---

<sup>32</sup> Vergelijk IV.6.c over Jezus' presentie.

<sup>33</sup> Inleiding. 2.

zijn, zoals dat in de traditie is gesteld.<sup>34</sup> Iemand kan de uitspraak ook anders opvatten.<sup>35</sup>

Het begrip ‘wezenséén’ zet de deur open voor het misverstand dat gelovigen argumentatief als waar moeten aannemen wat analytisch ondoorgrondelijk is.<sup>36</sup> Dat kan een reden zijn om de uitspraak te onderschrijven zonder het wezenséén erin uit te drukken. In dat geval drukt de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” uit dat Jezus op een unieke manier verbonden is met God.

Zelf begrijp ik het begrip wezenséén als een formulering voor een zo vergaande verbondenheid tussen Jezus en God, dat ze het verstand te boven gaat. Jezus’ nabijheid bij God wordt hierin excessief verwoord.<sup>37</sup> Nestorius, Bonhoeffer en Welker verwoorden in dit onderzoek zo krachtig mogelijk een voorbehoud dat ik belangrijk vind om bij het begrip ‘wezenséén’ te maken. Het is niet bedoeld om tot speculatie over een God-mens Jezus te komen.<sup>38</sup> Met inbegrip van dit voorbehoud lees ik het dogma van Chalcedon als een geslaagde poging om, ondanks de kerkelijke diversiteit en verschillen, in verbondenheid het geloof in Jezus Christus te belijden. Mijn kanttekening daarbij is wel dat Nestorius nooit verketterd had mogen worden, ik pleit voor rehabilitatie.<sup>39</sup>

Voor mij is de uitspraak “Jezus is de Zoon van God” een manier om uit te drukken dat Jezus en God zo hecht verbonden zijn dat dat in de traditie terecht is verwoord met het begrip wezenséén. Daarmee wordt uitgedrukt dat hun verbondenheid uitmondt in een niet te begrijpen contradictie op het moment dat Jezus vreselijk, godverlaten, lijdend, sterft. Al troost het dat er kwetsbare getuigenissen zijn overgeleverd dat hij is opgewekt uit zijn doodsslaap.<sup>40</sup> Ik neem het begrip

<sup>34</sup> Met name Inleiding, 2, ook II.4 en IV.4.

<sup>35</sup> In IV.5.b verken ik deze marge in discussie met Henriksen. Hoewel Henriksen God en Jezus als eenheid opvat (II.5), blijkt bij nadere beschouwing in IV.5.b een marge zichtbaar tussen Jezus en God die essentieel is voor de manier waarop hun unieke verbondenheid gestalte krijgt.

<sup>36</sup> Met name IV.4.e.

<sup>37</sup> Vergelijk ook hierboven, V.3.

<sup>38</sup> Nestorius: Inleiding, 2. Bonhoeffer en Welker: II.6.e. Ikzelf, in aanleg: Inleiding. 1.

<sup>39</sup> De argumentatie daarvoor gaf ik weer in Inleiding. 2.

<sup>40</sup> Zie hierboven, V.3.

wezenséén over van de christelijke traditie. Niet omdat ik het kan uitleggen, maar omdat ik Jezus als iemand zie die zo ongeloofelijk dicht bij God is gekomen dat het begrip wezenséén hier passend is. Het gaat mijn verstand te boven hoe hecht dat is, daarom vat ik het wezenséén op in lijn met het dogma van Chalcedon. God-zijn en mens-zijn worden in die eenheid niet vermengd, niet veranderd en zijn ook niet door mij te delen of scheiden. De afstand tussen mens en God is enerzijds onvoorstelbaar klein (ongedeeld, ongescheiden), terwijl hij anderzijds onoverbrugbaar groot (onvermengd, onveranderd) is. De eenheid in verbondenheid is niet door mensen te conceptualiseren.

## **b. De incarnatie**

Het begrip ‘incarnatie’ is waardevol, omdat het uitdrukt dat Jezus’ verbondenheid met God al van meet af aan uniek was, en dat niet pas later in Jezus’ leven is geworden op grond van een bepaalde verdienste. Wie dat laatste poneert, maakt van Jezus een voorbeeldig mens, die zijn unieke verbondenheid met God heeft verworven. Een dergelijke voorstelling miskent dat het de verbondenheid met God is die Jezus’ uniciteit uitmaakt. Het is niet zo dat Jezus op grond van een bepaalde uniciteit op een unieke wijze met God verbonden is geraakt.<sup>41</sup> Het blijft daarom van belang om woorden te vinden voor de wijze waarop Jezus van meet af aan uniek verbonden is met God.<sup>42</sup>

Het bezwaar tegen een fysieke, biologisch geconceptualiseerde incarnatie is dat daarin het Zoon van God-zijn het mens-zijn van Jezus Christus dreigt te verdrukken en vertekenen. Dit kan ten koste gaan van het inzicht dat Jezus een mens is als ieder ander mens.<sup>43</sup> Eenzelfde bezwaar dreigt bij een metafysische conceptualisering van de incarnatie. Elk argument dat pleit voor de realiteit van de incarnatie, ondergraaft de aanname dat Jezus een mens als ieder ander mens was.<sup>44</sup> Deze bezwaren kunnen slechts worden voorkomen of bestreden door

<sup>41</sup> Ik onderschrijf Dalferth's pleidooi voor de incarnatie, maar niet zijn conceptualisering ervan, zie II.3.a en IV.3.c.

<sup>42</sup> Zo lees ik ook Johannes 1, als poging tot verwoording van die uniciteit van meet af aan.

<sup>43</sup> Ik zie dat gebeuren als Crisp Jezus definieert als God-mens (II.4.c). Ik sluit aan bij Welkers bezwaren tegen een dergelijke conceptualisering (IV.6.c).

<sup>44</sup> Deze dreiging zie ik bij Kasper (IV.1.b) en in de aangenomen zondeloosheid van Jezus (Inleiding, 2).

het begrip incarnatie zodanig te conceptualiseren dat het mens-zijn van Jezus niet door het God-zijn wordt aangetast. Dat vergt echter zodanig specifieke ingrepen in het concept incarnatie dat dit elke begripsmatige voorstelling van de verbinding tussen God- en mens-zijn in Jezus Christus noodzakelijk eenzijdig zal maken.<sup>45</sup>

Daarom is het van belang het begrip incarnatie noch fysiek noch metafysisch uit te werken, maar te benadrukken dat het hier gaat om een verwoording van de unieke verbondenheid met God. Het dogma van Chalcedon reikt goede richtlijnen aan om deze verbondenheid te verwoorden, juist omdat ze niet leiden tot een eenduidig concept. Ze behoeden slechts de unieke verbondenheid tussen God- en mens-zijn in Jezus (niet te delen, niet te scheiden) en hun beider integriteit (veranderd noch vermengd).

Het begrip incarnatie drukt uit dat God en Jezus van meet af aan als één persoon optrokken, een van geest, persoonlijk als een. Ondenkbaar hecht verbonden, vanaf het eerste begin niet te scheiden, niet te delen, maar tegelijk ook in God- en mens-zijn onvermengd en onveranderd.

Het wonder van Jezus' geboorte is Gods bereidheid om zich zonder enig voorbehoud te verbinden met een weerloos, kwetsbaar, klein kind, en onvoorstelbaar verbonden diens volledige mens-zijn te delen. Het wonder van Jezus' dood is Gods bereidheid om zich zonder enige reserve te verbinden met een vreselijk lijdend en stervend mens, die mede gemarteld en gedood wordt omdat gelovigen in God denken dat dat Gods wil is. Het wonder is Gods onvoorwaardelijke bereidheid om die mens in diens onschuld nabij te zijn, tot in de vreselijke momenten dat in een dergelijke godverlatenheid van Gods nabijheid niets over is.<sup>46</sup>

Jezus' mens-zijn als ieder ander impliceert voor mij dat Jezus niet zondeloos is.<sup>47</sup> Jezus is ook weerloos als ieder ander mens jegens het

<sup>45</sup> IV.2.b, IV.3.a, IV.4.d, IV.5.b.

<sup>46</sup> Contra Dalferth, die Jezus' mens- en God-zijn hier te veel scheidt waardoor Gods nabijheid slechts niet-ervaarbaar is (IV.3.c). Voor mij is het sterker: God is nabij in de godverlatenheid, hij deelt in die ervaring. In lijn met Welker (II.6.e). Pannenbergs begrip 'zelfonderscheiding' wijs ik af, omdat het een te sterke conceptualisering vormt van de verbondenheid tussen Jezus en God (IV.2.b).

<sup>47</sup> Contra Chalcedon, zie Inleiding, 2.

beslag dat de zonde op hem kan leggen. Dat levert bij mij wel de spannende vraag op in hoeverre dat consequenties heeft die onaanvaardbaar zijn voor Jezus' God-zijn.<sup>48</sup>

### **c. Het mens-zijn van Jezus en diens mogelijkheid tot zondigen**

Vanaf het moment dat in Bijbelse verhalen de zonde van de mens in het spel komt (Genesis 3), wordt het verbond tussen God en mensen ook door een zekere afstand gekenmerkt. Met deze afstand verhindert God dat de zonde die door zijn verbondspartners wordt begaan zijn eer aantast. Hoewel hij het verbond met mensen gestand blijft doen, en tot in vergeving en genade mensen nabij blijft, wordt daarmee die afstand niet overbrugd. De veronderstelling dat een eventueel door Jezus begane zonde diens God-zijn zou aantasten, is om die reden onjuist.<sup>49</sup> De zonde van een mens kan nooit de eer van God aantasten. Zou de mens Jezus een zonde begaan, dan zou dat de afstand tussen hem en God vergroten op dezelfde wijze als de zonde van Adam en Eva hun afstand tot God vergrootte. God zou in dat geval zijn afstand tot Jezus hebben vergroot, zoals hij dat ook ten aanzien van Adam en Eva deed. Hoe groot of klein de afstand tussen God en mens daadwerkelijk in Jezus is, is niet door andere mensen te peilen, omdat de eenheid in verbondenheid tussen Jezus en God niet is te conceptualiseren. Ik volg het inzicht van het dogma van Chalcedon dat in deze verbondenheid twee onverenigbare uitersten zijn samengekomen. Enerzijds worden God- en mens-zijn niet vermengd, noch veranderd en staan zij op zich. Anderzijds zijn ze zo hecht verbonden dat ze niet te scheiden zijn en ook niet te delen. De afstand is zowel onoverbrugbaar groot als onvoorstelbaar klein.

Vanwege de eer van God is het belangrijk de onoverbrugbaar grote afstand tussen God en mens in Jezus te markeren. Vanwege de wezens-verbondenheid tussen God en mens in Jezus is het van belang de onvoorstelbaar kleine afstand tussen God en mens in Jezus te bena-

<sup>48</sup> Deze vraag ontleen ik aan Crisp, die vanwege onaanvaardbare consequenties van Jezus' mogelijkheid tot zonde voor diens God-zijn ervoor kiest Jezus' zondeloosheid te onderschrijven, zie IV.4.d.

<sup>49</sup> Contra Crisp, zie IV.4.d.

drukken. Daarbij past geen idealisering van het mens-zijn van Jezus, juist een heel reële voorstelling ervan is geboden.<sup>50</sup> Alleen dan wordt ten volle tastbaar wat de effecten van de verbondenheid met God zijn op het mens-zijn van alle mensen, hoe ook ‘mens-zijn’ wordt opgevat. Wordt Jezus’ mens-zijn geïdealiseerd, dan verschijnen de effecten van de verbondenheid van God met mensen in Jezus verkokerd en voorwaardelijk. Verkokerd doordat ze alleen verschijnen in relatie tot het mens-zijn dat aan dit ideaal voldoet en voorwaardelijk, omdat dit bij Jezus’ volgelingen zal leiden tot een innerlijke strijd om het eigen mens-zijn aan te passen aan dit ideaal. Alleen voor zover het daaraan voldoet, is de verbondenheid met God gegarandeerd.

Bijbelse verhalen waarin de invloed van de zonde op Jezus’ mens-zijn wordt getest (Lucas 4:1-13) moeten daarom worden gelezen als verhalen over menselijke worstelingen. De verbondenheid van Jezus met God uit zich er concreet als onpeilbare afstand tot God, die de godverlatenheid van het mens-zijn versterkt. Diezelfde godverlatenheid wordt echter tot kracht wanneer toch, op een onbegrijpelijke manier, aan de verbondenheid met God wordt vastgehouden en de zonde weerwerk wordt geboden.<sup>51</sup>

#### **d. De omgang met het mens-zijn**

Enerzijds moet idealisering van het mens-zijn van Jezus worden voorkomen. Anderzijds wordt in Jezus’ leven wel zichtbaar hoe een mens leeft, lijdt en sterft in onvoorstelbare verbondenheid met God. Hoe kunnen mensen die zich verbonden voelen met Jezus hiervan leren met betrekking tot de wijze waarop zijzelf mens zijn?<sup>52</sup> Binnen de wereldwijde christelijke gemeenschap is dit een belangrijke vraag, die bijvoorbeeld wordt uitgewerkt in bepaalde vormen van omgang met

<sup>50</sup> Crisp idealiseert te veel door Jezus de mogelijkheid tot zondigen te ontzeggen (IV.4.d), Panenberg door uit te gaan van een bepaald idee van mens-zijn (IV.2.c). Henriksen idealiseert Jezus’ leven en geloof (II.5.a en d) en heeft daardoor te weinig oog voor de historische bepaaldheid van de mens Jezus.

<sup>51</sup> In onderscheid met Crisp wordt de doorslag voor mij gegeven door Jezus’ standvastigheid in zijn weerloosheid (IV.4.d), in onderscheid met Kasper door Jezus’ weerloosheid in zijn standvastige gehoorzaamheid aan God (IV.1.b).

<sup>52</sup> Ik ben het met Crisp eens dat hier een verbinding ligt met de incarnatieopvatting van de christen. Omdat mijn opvatting van de incarnatie verschilt van de zijne, kies ik niet de verbinding die hij legt en die ik weergeef in II.4.e.

het menselijk lichaam en in ethische kwesties.

Het celibaat in de rooms-katholieke kerk, ethische kwesties als abortus, euthanasie en genetische modificatie, het al dan niet leiden van vieringen door vrouwen, het zijn allemaal gevallen waarin sommige christelijke gemeenschappen bepaalde vormen van omgang met het menselijk lichaam sterker afwijzen dan andere. De kern van deze discussies is dat het in een aantal gevallen heilzaam is voor het geloofsleven dat gelovigen afzien van mogelijkheden op zelfbeschikking over het eigen en andermans mens-zijn. Zelfbeperking is in die gevallen gewenst, al dan niet zelfgewild.<sup>53</sup> Maar wanneer is dat het geval?

Het antwoord op die vraag kan alleen contextueel gegeven worden, door in de lichamelijke worstelingen die de zelfbeperking oplevert, af te wegen in hoeverre zelfbeperking legitiem is. Ze is legitiem als ze dienstbaar is aan het ontkiemen van het koninkrijk, en als ze het terugdringen van God uit de wereld een halt toeroept. Ze is illegitiem als ze het effect heeft dat God uit de wereld wordt teruggedrongen.<sup>54</sup>

Dit vergt de bereidheid om in de intimiteit van het mens-zijn van de gelovige de worstelingen en effecten van de gewenste zelfbeperking te overwegen. Het intieme gesprek tijdens de biecht sluit hierbij aan, de mogelijkheid tot boetedoening inclusief.<sup>55</sup> In uiterst vertrouwelijke setting kunnen openhartig de worstelingen van de mens en de effecten van zelfbeperking worden overwogen en geëvalueerd. Geanonimiseerd geopenbaarde informatie uit biechtgesprekken biedt kansen om in gemeenschappelijkheid deze vraagstukken gedetailleerder te doordenken en draagt bij aan inzicht hoe het geloof in het mens-zijn van nu gestalte krijgt.

Wat betreft het celibaat kan ik me indenken dat in sommige geval-

<sup>53</sup> Hoewel Welker met het begrip ‘vrijwillige zelfbeperking’ het zelfbeperkende ten gunste van het geloof goed aangeeft, miskent hij ermee dat lang niet elke zelfbeperking die de gelovige zich uit naam van diens geloof in vrijheid oplegt, vrijwillig is, zie IV.6.c.

<sup>54</sup> IV.6.c.

<sup>55</sup> Ik neem hier de gedachtelijn op van IV.6.c, over hoe het spreken van God in wat duister is in het mens-zijn, zo goed mogelijk kan worden gehoord. Ik volg daarbij Welkers suggestie om in Jezus’ kruisdood ook de harde doodservaring te zien waarop mensen kunnen stuiten in de zonden die ze begaan. Het gevloede bloed biedt de kans om los te breken uit de verstrikking in leugens, machtsmisbruik en zonde, zonder dat daarin de ervaring van de zonde zelf als doodservaring wordt geloochend, zie IV.6.c.

len de zelfbeperking ervan heilzaam is. Ten eerste wordt ermee de toewijding aan God tot in het wezen van de menselijke liefde beoefend. Ten tweede oefent de gelovige het vermogen om liefde op meer manieren gestalte te geven dan in verbondenheid met menselijke liefdespartners. Waar de beperkingen niet zijn vol te houden, kunnen ze echter ontaarden in onderdrukking, maskerades en (auto)mutilatie, als er desondanks aan een celibatair leven wordt vastgehouden. De breuken die dan in het celibaat ontstaan, schaden de toewijding aan God, het vermogen om celibatair liefde te betonen en de waarachtigheid in het intermenselijk contact. Dat leidt tot (auto)mutilatie als met geweld aan het celibaat, of de schijn ervan, wordt vastgehouden.

Die kostprijs is erg hoog en vraagt om een zorgvuldige afweging van de effecten van de zelfbeperkingen van het celibaat en de redenen waarom er als vereiste voor sommige functies aan wordt vastgehouden. Op momenten dat vasthouden niet meer mogelijk is, past loslaten, om in de nieuwe situatie God op nieuwe manieren te vinden. Openheid over de motieven om los te laten, bevordert de inzichtelijkheid in wat celibaat is en in hoeverre het past bij de christelijke levenswijze. Openheid over het loslaten zelf is vereist om in intermenselijke relaties transparant te functioneren.

Wie zich geroepen voelt tot een ambt dat voor hem niet openstaat in zijn geloofsgemeenschap, ziet zich geconfronteerd met een bijzondere vraag om toewijding. Hoe wijdt hij zichzelf zo goed mogelijk aan zijn roeping en zijn geloofsgemeenschap?<sup>56</sup>

De roeping vraagt om hoorbaarheid, de gemeenschap om toewijding aan de afspraken die in geloofsverbondenheid zijn gemaakt. Een eenzijdige vraag om zelfbeperking vanuit ofwel de gemeenschap ofwel de geroepene aan de ander doet geen recht aan het zorgvuldig beluisteren van elkaar. Het past daarom om de roeping in de gemeenschappelijke afspraken hoorbaar te houden. Daarnaast is het raadzaam dat de geroepene, als diens roeping de gemeenschappelijke afspraken blijft overstemmen, een geloofsgemeenschap zoekt die wel voor de roeping openstaat. Op deze wijze blijft de roeping hoorbaar

<sup>56</sup> De algemene regel om in dit onderzoek met 'hij' zowel te verwijzen naar vrouwen als naar mannen (Inleiding, 3) leidt hier tot een licht verwarrende hoofdttekst. Ik verwijs er met 'hij' naar de vrouwen die in hun geloofsgemeenschap geen vieringen mogen leiden en trek het vraagstuk tegelijk breder.



in de toewijding van de wereldwijde christelijke gemeenschap.

In het christelijke denken over ethische kwesties zoals abortus, genetische modificatie en het vrijwillig gekozen levenseinde is discussie over de (on)wenselijkheid van zelfbeperking heel welkom. Debat geeft inzicht in afwegingen, argumenten en gevoelens die spelen bij christenen over de kansen die de huidige tijd biedt en hoe ze daarmee kunnen omgaan. Inzicht daarin stelt christenen in staat eigen verantwoordelijkheid te nemen voor deze thematiek, vanuit de manier waarop het geloof in hun eigen mens-zijn gestalte krijgt. De keuzes die ze maken en de overwegingen die daarin voor hen beslissend zijn, dragen bij aan het inzicht in hoe het christelijk geloof in de werkelijkheid van nu gestalte krijgt.

#### **e. De kerk als aards lichaam van Jezus**

Elke evangelist vermeldt dat Jezus tijdens het laatste avondmaal dat hij at met zijn leerlingen voor zijn dood, betekenisvol aandacht schonk aan brood en wijn. Hij verbond het met zijn lichaam en zijn bloed.<sup>57</sup> In de wereldwijde christelijke gemeenschap geldt de eucharistie, of het avondmaal, als een unieke manier om de verbondenheid met Jezus gestalte te geven. Op grond hiervan is het essentieel dat christelijke gemeenschappen in verbondenheid spreken over de betekenis van het avondmaal om het gezamenlijk te kunnen vieren. Een gezamenlijke viering behoort tot een unieke vorm van verbondenheid met Jezus en is alleen al daarom geboden. Leerstellige conflicten zouden aan de noodzaak tot verbondenheid ondergeschikt moeten zijn vanuit de gedachte dat het leren geloven ondergeschikt is aan het uitnodigen tot geloven. Dit impliceert wel dat het avondmaal niet zonder gebrokenheid gevierd kan worden. Er wordt in de oecumene verschillend gedacht over het avondmaal en die verschillen gaan ver terug. Bovendien versterken huidige ontwikkelingen de indruk dat de verschillen zullen blijven bestaan.<sup>58</sup>

De oorzaak van de verschillen is dat de viering van het avondmaal

<sup>57</sup> In Matteüs, Marcus en Lucas is sprake van woorden die Jezus uitspreekt bij het breken van het brood en het ronddelen van de beker. Johannes heeft een veel uitgebreidere beschrijving van de maaltijd, waarin Jezus onder meer over zichzelf zegt de ware wijnstok te zijn (15:1). Elders in Johannes zegt Jezus “Ik ben het levende brood.” (6:51).

<sup>58</sup> IV.6.c.

een gemeenschapsgebeuren is. Geloofsgemeenschappen hebben daarom een cruciale rol in de manier waarop de verbondenheid met Jezus gestalte krijgt. Zij vormen de verbinding tussen de aardse en de hemelse Jezus, sinds Jezus na Hemelvaart niet meer tastbaar aanwezig is. Hij is alleen nog te raken in de Geest, in het gezamenlijk gestalte geven aan liturgie, verkondiging en andere manieren waarop geloof handen en voeten krijgt in de werkelijkheid van hier en nu en in het voeren van de discussie over wie hij is. Dat pleit ervoor Jezus niet te identificeren met één specifieke manier van avondmaal vieren, ook niet een bepaalde oecumenische.<sup>59</sup>

Erkenning van de verweesdheid van kerkelijke gemeenschappen ten opzichte van Jezus Christus is daarom belangrijk. Wezenzondag en het Pinksterfeest geven hiervoor de richtlijnen aan. Wezenzondag, de zondag na Hemelvaart, thematiseert de fysieke en geestelijke afstand tot Jezus. Op het Pinksterfeest wordt de nieuwe verbondenheid over die afstand heen gevierd, maar zonder dat Jezus in persoon terugkomt. Twisten en leiderschapsconflicten horen sindsdien bij de kerkgeschiedenis. Na zijn hemelvaart is Jezus niet meer lijfelijk aanwezig om die conflicten te beslechten en te zeggen wat de juiste richting is.

Christelijke geloofsgemeenschappen bevinden zich altijd zodanig op afstand van de hemelse Jezus dat zij sindsdien moeten erkennen in de gezamenlijke pluraliteit beter te weten wie Jezus is dan in de enkele identificatie. Onoverbrugbare verschillen zijn daarbij onontkoombaar, zo blijkt uit de bronnen, de kerkelijke traditie en de hedendaagse praxis.

## **f. Geestkracht**

De Heilige Geest waakt over het leven van geloofsgemeenschappen en gelovigen. Zij hebben op alle momenten in de kerkgeschiedenis geestkracht, de kracht van de Heilige Geest, gezocht en gevonden. Ook voor de kerk bestond, werd al gebeden om geestkracht en werd

---

<sup>59</sup> Ik deel Welkers verwijt aan de rooms-katholieke kerk (IV.6.c) in zoverre dat deze kerk de aardse gestalte van de hemelse Jezus te veel identificeert met hun eigen wijze van eucharistie vieren. Ik vind echter dat Welker zelf Jezus te veel identificeert met de oecumenische manier van eucharistie vieren.

geestkracht gevonden.<sup>60</sup>

De waakzaamheid van de Geest over het leven van gelovigen en hun gemeenschappen waarborgt niet de juistheid van hun beslissingen, ze voedt wel de verbondenheid ervan.<sup>61</sup> Wie bidt om geestkracht, bidt om een Geest die weidser schouwt dan de eigen geest, een vergezicht dat voorbij de grenzen van de eigen horizon reikt, een ontvankelijkheid die groter is dan de eigen ontvankelijkheid.<sup>62</sup>

## **g. Iconen**

Religieuze wetten, sacramenten, rituelen, beelden, verhalen, ruimten, plaatsen en voorwerpen zijn allemaal voorbeelden van iconen. Het zijn elementen die kunnen worden opgevat als verwijzend naar God en dan dienen als levensteken van de verbondenheid van God met mensen.<sup>63</sup> Aan die verbondenheid ontleen ze hun gezag in het geloof van de gelovige. Ze voeden het samenleven in ontzag voor God en roepen daartoe ook op. Ze kunnen God zelf niet present stellen, met behulp van iconen kan echter een omgang met hem gecreëerd worden waardoor plaatsen, momenten en voorwerpen ontstaan waarop mensen zich de nabijheid van God bewust kunnen worden. Iconen doen de afstand tussen God en mensen niet teniet, maar voeden de omgang met hem en als zodanig het verlangen naar een samenleven waarin het besef van zijn nabijheid levend wordt gehouden. Iconen hebben daarmee de functie van vormende creaties in het geloof.<sup>64</sup> Zij bewerkstelligen verbondenheid met God voor wie zich eraan overgeeft.

Ook gelijkenissen hebben een dergelijke iconische functie in het christelijk geloof.<sup>65</sup> Ze zijn geen getuigenis van Jezus' theologie. Wie dat stelt, verabsoluteert hun status te zeer. Dan dreigt idealisering van de mens Jezus, omdat zijn theologie als ideaal wordt gepresen-

---

<sup>60</sup> Zo bidt bijvoorbeeld Ezechiël, op aanwijzen van de Heer, om Geestkracht (Ezechiël 37:1-14).

<sup>61</sup> Crisp ziet dit anders, maar ik vind zijn interpretatie eenzijdig, zie IV.4.c.

<sup>62</sup> Vergelijk ook IV.6.c.

<sup>63</sup> Ik ontleen het gebruik van het begrip 'icoon' aan Henriksen, zie II.5.d en IV.5.b. In tegenstelling tot Henriksen getuigen iconen in mijn visie niet van God als bron van alle samenleven.

<sup>64</sup> Ik ontleen het begrip 'vormende creatie' aan Gadamer, zie I.1.

<sup>65</sup> De excessieve overgave van Jezus aan God (V.2.a) borgt hier de totstandkoming van de communie (I.1.).

teerd.<sup>66</sup> Gelijkenissen zijn getuigenissen van een mens die in al zijn historische bepaaldheid zo uniek verbonden leefde met God, dat hij 2000 jaar na dato nog steeds door vele christenen wordt aangeduid als de Zoon van God.

Ook door mij.

---

<sup>66</sup> Contra Henriksen, II.5.d en IV.5.c.



# Summary

This research started when I observed in practice that Christians interpret the statement “Jesus is the Son of God” in various manners and that the differences are sometimes so substantial that interpretations seem irreconcilable. The strength of this situation is that existing plurality of views offers chances to arrive at the formulation of a personal view in discussions. But how does such a process develop? And how does this work if two interpretations seem contradictory, but both contain appealing elements? In this research I answer this question.

Aided by the philosophers Gadamer and Derrida I render what a person does when interpreting texts. This is necessary since I wish to interpret texts myself in which various Christologians render their views on the statement “Jesus is the Son of God”.

Gadamer and Derrida make use of different approaches, which they have elucidated and put beside each other. The differences in approach and the moments when the two touch upon each other may in this way be represented in detail. Gadamer focuses on achieving textual understanding as best as possible. This enables the interpreter to arrive at an understanding of what is being conveyed in interpretations of the issue that he wishes to know more about. Derrida focuses on what is incomprehensible in texts. He exposes where a clear insight into the meaning of a text is impossible and no other choice is left but to let different interpretations exist side by side. Derrida helps the interpreter to formulate his own distance to the interpretations investigated, in which Gadamer wishes to project himself.

In the first chapter I present Gadamer’s approach, as he develops it in his major work *Wahrheit und Methode*. According to Gadamer, at the start of his research every researcher is dependent on the work of

predecessors. He pictures an image of their views on the issue that appeals to him. He modifies this image as he considers these views in more depth, when they are being questioned over the course of time. The researcher discovers that his own point of view differs from that of others. On the one hand this leads to an attempt at understanding the horizons from which others approach the subject matter that he investigates. On the other it leads to increased awareness of his personal horizon. Some of his questions are not taken away by the others. The correct answer to those is found by suggesting as many possible answers and deciding which answer is the most appropriate on the basis of argumentation. After this he is able to present his own view on the subject. Even if there are weaknesses in Gadamer's approach (lack of criticism on the knowledge of predecessors and the possibility of fusion of horizons) it offers a chance for this research to adequately understand views on the statement "Jesus is the Son of God".

In the second chapter, resorting to Gadamer's approach, I investigate the interpretations of six Christologians of the statement "Jesus is the Son of God". I show how I have understood each of these approaches and what comments I have.

*Kasper* sees the statement "Jesus is the Son of God" in the light of the church's confession that Jesus is the Christ, the Messiah. Through his unconditional obedience to God, Jesus shows what it means to vouch for God and others and he totally realizes who he is as a human being in his relation to God. My comment here is that *Kasper* leaves too little room for a discussion in the church on the religious practice that Jesus is the Christ.

For *Pannenberg* the statement "Jesus is the Son of God" is the description of the truth that the Son of God has incarnated in the human Jesus of Nazareth. This truth is revealed in Jesus' resurrection, albeit in such a unique way that it conflicts with people's general ideas of what is possible and impossible. Christians need to defend this truth claim of their faith in the most convincing manner. My comment here is that *Pannenberg* neglects the existing plurality in Christianity in his defense of this truth claim. Thus he creates a dispute on truth within the practice of faith.

*Dalferth* understands the statement “Jesus is the Son of God” as part of the imagery serving the self-communication of God in Christology. God reveals himself in unity between Father, Son and Spirit, to which people need to do professional justice as much as possible. This is done by observing the spoken rules expressed in the Trinitarian and Christological dogma. My comment here is that *Dalferth*’s rather too partial view on the self-communication of God in line with these dogmas, fails to take into account opportunities to renew the imagery with alternative types of this communication.

*Crisp* subscribes to the statement “Jesus is the Son of God”, since he believes that the Son of God, the second person of the trinity, has adopted the human nature in Jesus Christ. Jesus Christ is for this reason a God-human, whose being human, however, is not appearance, since his divine qualities are not accessible for the duration of the assumption. My comment here is that *Crisp* does not sufficiently clarify the value of his theological analyses for his personal faith. The constructivity of his contributions is not always apparent for this reason.

*Henriksen* considers the statement “Jesus is the Son of God” as accentuation of the religious practice of the early church that Jesus and God should be understood as a unity. Jesus opens up opportunities for people to constantly change their own lives by the ways in which he has created God’s presence in reality, a process described by *Henriksen* with (post-modern) surplus phenomena. My comment here is that, even if *Henriksen* connects post-modern insights in a valuable manner with Christology, he does not pay sufficient attention to possible areas of conflict between the two.

*Welker* looks upon the statement “Jesus is the Son of God” as one of the statements defining religious practice of the early church that God has revealed himself in Jesus of Nazareth, a human being like us. With his Spirit Jesus works on the expansion of God’s kingdom up to the present day, by means of the community of people who constitute his terrestrial body after Easter and in whom he has poured out his Spirit.

Every theologian raises Jesus as truthfully as possible in his own context and thereby relates to context exceeding criteria such as the results of research on the historical Jesus and the way in which Jesus’



work is shaped by the Spirit in – amongst others – the church. My comment here is that Welker does not sufficiently discount that all criteria which he develops to establish if Jesus Christ appropriately appears in a particular context or not, are also context dependent themselves.

In the third chapter I derive Derrida's approach from two texts in which he applies and explicates this practice over and against Gadamer's. Derrida utilizes a process in which he attempts to expose the dissemination of a text as much as possible. By 'dissemination' he designates the phenomenon that the meaning of a text can never be fully established. Suggestions to the contrary are exposed by Derrida as breaches in the process of understanding, by pointing out what is incomprehensible and by explaining when it is erroneously suggested that something is lucid and unambiguous.

Derrida's working method provides handles that make it possible to refute everything that is being presented in interpretation as hard limit, as indissoluble unity, as structure, or as generally transparent. Whenever this happens, the legitimacy of rendering something as comprehensible may be considered. Alternative interpretations also come into view.

Derrida's treatment may have its disadvantages, such as lack of transparency, argumentative weaknesses and lack of insight into his own views, it nevertheless benefits this research for phrasing my own distance to the content of the interpretations that I investigate.

In the fourth chapter I interpret the six Christological interpretations again, investigating what becomes visible when led by Derrida's approach.

*Kasper* offers a lot of room to the person of Jesus Christ. He has a great deal of attention for the possibility that this person transcends the historical human Jesus of Nazareth and religious church practice. Jesus becomes who he is in the ways in which people proclaim him in everyday reality and churches need to open up their religious practice for who he is. Weaker points are the limited room that *Kasper* assigns to Jesus as being fully human, who is not completely transparent in his approach for the humanities and historical sci-

ences, and secondly to discussion of insights from heresies.

*Pannenberg* makes his interpretation more unequivocal than necessary by rejecting part of his own line of thought retroactively. Without this rejection his defense of the truth claim of the Christian faith would have been stronger, as the strength of his later approach would not have been at the expense of the earlier one. By his way of elaborating the notion of self-discernment, *Pannenberg* also limits the margin for alternative possibilities to think through Jesus' bond with God. His partial approaches of Jesus' Messiahship, resurrection and status of 'eschatos Adam' are at the expense of possibilities to present alternative views on Jesus being God's Son as equivalent to his views.

*Dalferth's* great analytical powers are to the detriment of connections with alternative approaches, because he particularly focuses on their conflicts. This hampers a balanced assessment of different positions and reduces the chances of discussion, mutual connection, strengthening and criticism. As a consequence there is little room in *Dalferth's* interpretation for insight into the weaknesses of his own position. *Dalferth* is led in his interpretation to such an extent by the views of the early Christians, that it is detrimental to allowing room for Jesus' Jewish context and identity and his speaking about his perception of God's absence. Moreover, *Dalferth* ignores the ambiguity in the resurrection testimonies when he speaks of eschatological certainty.

*Crisp* does not pay sufficient attention to the fact that also contributions that are destructive for ecclesiastical tradition may increase resilience of that tradition. Openness in this respect offers chances to renew traditions and prevents believers from withholding their criticism of traditions out of loyalty, thus obstructing a constructive contribution. It is a weakness in *Crisp's* analytic clarity that it does not leave room for and interpretation of what is and remains obscure in the ecclesiastical tradition. *Crisp's* paintings of Jesus have more eye for this mysteriousness, since they are poly-interpretable. Sometimes *Crisp* reverses the relationship of authority that he himself advocates between Scripture and tradition.

*Henriksen* insufficiently realizes that connecting surplus phenomenological experiences with Christological formulas always leads to these formulas becoming time and context bound. By definition

these experiences cannot be framed into one specific context. Henriksen also fails to leave sufficient room for God's mysteriousness and incomprehensibility. This weakens his interpretation, first of all since experiences of mysteriousness and incomprehensibility are at the core of how faith is experienced. Sensitivity of Christians with respect to this is important for their joint solidarity. Additionally, it conceals to what extent believing is a venture.

*Welker* does not situate his own contextuality within the broader relation of all theological positions, making his contextual perception vulnerable. He too easily assumes a unity among all varieties of contextual theology. *Welker's* views on how theology should be practiced (critically, contextually and continuously in connection with different positions) is valuable, since it contributes to solidarity in diversity. However, *Welker* does not pay sufficient attention to conflicts, discussions and the impossibility to bridge gaps between positions. This leads to blurred vision regarding e.g. the dynamics between the Jewish and Christian faiths and a lack of insight into the deep divisions and conflicts in the church and possibilities to nevertheless retain solidarity. *Welker* does not focus attention on the fact that in the church Jesus' corporeality and carnality are looked upon in different ways. He therefore loses the opportunity to discuss appropriate ways to fight for God's presence in people's lives and when voluntary self-restraint in this respect is advisable or not. *Welker* does not elaborate to what extent Jesus is a human being like everyone else, as regards human impotence and the so-called darkness of being human. This way he loses opportunities that would enable him to discern how God's Word speaks in this.

In the final chapter I put together insights from earlier chapters and structure them to a coherent personal view on the statement "Jesus is the Son of God". The fundamental conviction underlying this is that theology is not possible without communication and discussion. In the debate with others people who feel connected with Jesus Christ put themselves at risk and develop their personal ideas on who he is. Unbridgeable differences are inescapable in this respect and offer chances to explore depths together, respecting each other's differences. The statement "Jesus is the Son of God" emphasizes that the

bond between Jesus and God is unimaginably close, and to me in this sense unique. In the tradition this has rightfully been termed ‘unity of being’ between Jesus and God, even if this does not need to be expressed like this. The word ‘incarnation’ is possible as well as expression of this bond, although this should not be misinterpreted as a concept. Understanding ‘incarnation’ as a physical or metaphysical notion does not do justice to the insight that Jesus was a human being like every other human being. Conceptualizing it in another way represents the bond between Jesus and God from one specific perspective only. Jesus Christ should not be idealized, as this does not do justice to who he was as a human being like every other human being. This is why the idea that Jesus is incapable of sin must be rejected and the distance between Jesus and God should be considered too great to bridge, despite the unique, unimaginably close bond between them.



# Dankwoord

Het is niet mogelijk om een boek als dit alleen te schrijven. Mijn dank gaat uit naar alle vertalers die het voor mij mogelijk maakten om met name Levinas, Derrida en Heidegger allereerst in mijn eigen taal te kunnen lezen en overwegen.

Mijn eerste begeleider, prof. dr. Rick Benjamins, dank ik uit de grond van mijn hart voor zijn open, oprechte wetenschappelijke interesse in me, vanaf het eerste uur dat wij elkaar spraken. Er was geen planning, geen opzet, geen einddoel, maar er ontstond een vertrouwensband die essentieel voor me was. Gedurende het hele onderzoek voelde ik me met hem vriendschappelijk verbonden in de wetenschap. Dat heeft me zo ongelooflijk goed gedaan, dat ik me niet kan indenken hoe ik het zonder hem had gered.

Vanaf het moment dat prof. dr. Renée van Riessen en prof. dr. Wouter Slob bereid waren het begeleidingsteam te versterken, voelden mijn begeleiders en ik als mijn team. Ik voelde me gekend, gerespecteerd en omringd door mensen die me volop ten dienste wilden staan met hun kennis. In onze gesprekken was ik dankbaar voor hoe goed ik werd gehoord en hoe zorgvuldig er werd geantwoord en meegedacht. Prof. Van Riessen luisterde niet alleen naar wat ik zei, maar overwoog ook waarom en van waaruit ik het zei. Verrassend voor me was dat daardoor haar opmerkingen me soms maanden, jaren na onze gesprekken nog invielen, op momenten dat ik er in mijn onderzoek aan toe was. Verruimend was daarbij het perspectief dat ze aanreikte, waarin ze ze niet alleen het denkwerk, maar ook het leven van de filosofen betrok en hun mogelijke nabijheid bij mij. Prof. Slob had soms een scherper oor dan ikzelf voor wat ik eigenlijk wilde zeggen en bleef me daarbij stimuleren om avontuurlijker denkwegen te verkennen dan ik soms voor ogen had. Daarbij slaagde hij erin om me, met een twinkeling in de ogen en een prikkelende unconventionaliteit, ervan te overtuigen dat hij met me was en meeging op alle denkwegen die ik zou verkennen.

Dr. Marlies Honingh dank ik voor de enorme geëngageerde denk-energie tijdens onze gesprekken, als gelovige en als wetenschapper. Ds. Gea Smit en ds. Mendie Hofma dank ik voor het collegiale en vriendschappelijke contact waarin, op voor dit onderzoek beslissende momenten, bleek dat ze me zo goed kennen dat ze me op een dieper niveau verstonden dan ik mezelf verstond. Mijn ouders dank ik voor hun betrokkenheid bij dit werk, Marina Kapteyn voor haar redactionele adviezen en dr. Tobi Ringeling voor de Engelse vertaling.

En Kars, mijn man, dank ik voor alle ruimte die hij me geeft.

# Bibliografie

- Amelink, Agnes. *de Gereformeerden*. 5e druk. Amsterdam: Bert Bakker, 2002.
- Bakhuizen van den Brink, dr J.N. *Handboek der kerkgeschiedenis - Deel 1 - De kerk tot Gregorius de Grote*. 5e druk. Leeuwarden: De Tille, 1979.
- . *Handboek der kerkgeschiedenis - vierde deel - De kerk sedert de zeventiende eeuw*. 4e druk. Leeuwarden: De Tille, 1985.
- Barnard v.d.m., Willem. *Lieve gemeente - Een jaargang schriftuitleg - De dagen onzer Jaren - Een kerkelijk jaarboek*. Amsterdam, Hilversum: Uitgeversmaatschappij Holland, Paul Brand n.v., 1962.
- Barnard, Willem. *Een zon diep in de nacht - de verzamelde dagboeken 1945-2005*. Vught: Skandalon, 2009.
- . *Stille omgang - Notities bij de lezing van de Schriften volgens een vroeg-middeleeuwse traditie*. Brasschaat, Tielt: Boekmakerij Gert-Jan Buitink, Lannoo, 1992.
- Beker, dr. E.J., dr. J.M. Hasselaar. *Wegen en kruispunten in de dogmatiek - deel 1*. Kampen: Kok, 1978.
- . *Wegen en kruispunten in de dogmatiek - deel 3 - Christologie*. Kampen: Kok, 1981.
- Beker, E.J. *Dogmatiek als wacht bij de lach - enige notities over de betekenis van het persoonsbegrip voor de theologie*. Amsterdam: Huisdrukkerij Universiteit van Amsterdam, 1975.
- Benamins, Rick. *Een en ander*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2008.
- Berkhof, H. „Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie.” *Tijdschrift voor Theologie*, 1971: 413-422.
- Berkhof, Hendrikus. *Christelijk Geloof*. 7e druk. Nijkerk: Callenbach, 1993.
- Biezeveld, Kune. *Als scherven spreken - Over God in het leven van alledag*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2008.
- Bodisco Massink, Jan. *Als een heilige tekst - opstellen over pastoraat en psychotherapie*. Tilburg: KSGV, 2004.
- Boeve, Lieven. „Een christologie van de onderbreking.” In *Christus in veelvoud - Pluraliteit en de vraag naar eenheid in de hedendaagse christologie*, door Jacques Haers en Terrence Merrigan, 91-113. Leuven, Amersfoort: Acco, 1999.
- Bregman, Kees. *De stem uit de oneindigheid - Over de talige vormgeving van preken in het licht van poëzie en poëtica van Martinus Nijhoff*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2007.



- Brueggemann, Walter. *The Bible and Postmodern imagination - Texts under Negotiation*. London: SCM Press Ltd, 1993.
- . *Theology of the Old Testament - Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Brümmer, Vincent. *Over een persoonlijke God gesproken: Studies in de wijsgerige theologie*. Kampen: Kok-Agora, 1988.
- Bulhof, Ilse N. *Van inhoud naar houding - een nieuwe visie op filosoferen in een pluralistische cultuur*. Kampen: Kok Agora, 1995.
- Bultmann, Rudolf. *Verantwoord geloven - Enkele teksten van Bultmann*. Vertaler: Ary Braakman. Zoetermeer: Boekencentrum, 2013.
- Burggraave, Roger. *Mens en medemens - verantwoordelijkheid en God. De metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*. Leuven, Amersfoort: Acco, 1986.
- Chatelion Counet, Patrick. *De sarcofaag van het Woord - Postmoderniteit, deconstructie en het Johannesevangelie*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1995.
- Constandse, Coen. *Het gebod van de hoop - Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt*. Delft: Eburon, 2009.
- Crisp, Oliver D. *Divinity and Humanity - The Incarnation Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- . *God incarnate - Explorations in Christology*. London/NewYork: T&T Clark, 2009.
- Dalferth, Ingolf U. *Der auferweckte Gekreuzigte - Zur Grammatik der Christologie*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- . *Umsonst - Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- De Boer, Th., G.A.M. Widdershoven, M. van Nierop, Th.C.W. Oudemans, F.R. Ankersmit, A.W.M Mooij, G.H.T. Blans, I.N. Bulhof. *Hermeneutiek - Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*. Meppel, Amsterdam: Boom, 1988.
- De Boer, Theo, Ger Groot. *Religie zonder God - een dialoog*. Amsterdam: Sijbolet, 2013.
- Den Boer, M.G.L. „Ontmoetingen met Ernst Beker.” in *de Waagschaal*, jg 35 nr 5 2006.
- Den Dulk, Maarten. „‘Wie in de liefde blijft, blijft in God, en God blijft in hem.’ (1 Johannes 4: 16).” in *de Waagschaal*, jg 35 nr 5 2006.
- Den Heyer, C.J. *Verlichte voorgangers - De strijd tussen dogma en Bijbel in Nederland*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2011.
- Derrida, Jacques. *Béliers - Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Éditions Galilée, 2003.
- . *De gestolen brief*. Vertaler: Léonard van Tuijl. Amsterdam: Uitgeverij SUA, 1989.

- . *Dissemination*. Vertaler: Barbara Johnson. London/New York: Continuum, 1981.
- . *Geweld en metafysica*. Vertaler: Dirk de Schutter. Kampen: Kok Agora, 1996.
- . *God en de godsdienst - gesprekken op Capri*. Vertaler: Herman Note en J.M.M. de Valk. Kampen: Kok Agora, 1997.
- . *Hoe niet te spreken*. Vertaler: Rico Sneller. Kampen: Kok, Agora, 1997.
- . *Kracht van wet - Het 'mystieke fundament van het gezag'*. Vertaler: Rico Sneller. Kampen, Kapellen: Agora, Pelckmans, 2001.
- . *LIMITED INC*. Vertaler: Samuel Weber, Jeffrey Mehlman en Alan Bass. Evanston IL: Northwestern University Press, 1988.
- . *Marges - van de filosofie*. Vertaler: Ger Groot. Hilversum: Gooi&Sticht, 1989.
- . *Of Grammatology*. Vertaler: Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1997.
- . *On Touching - Jean-Luc Nancy*. Vertaler: Christine Irizarry. California: Stanford, 2005.
- . *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: éditions Galilée, 1984.
- . *Positions*. Vertaler: Alan Bass. Londen: The Athlone Press, 1987.
- . *Sjibbolet - voor Paul Celan*. Vertaler: Ger Groot. Leuven, Apeldoorn: Garant, 1992.
- . *Sovereignities in Question - The poetics of Paul Celan*. Editor: Outi Pasanen Thomas Dutoit. Vertaler: Joshua Wilner, Thomas Dutoit, Outi Pasanen en Philippe Romanski. New York: Fordham University Press, 2005.
- . *Sporen - De stijlen van Nietzsche*. Vertaler: Ger Groot. Amsterdam: SUN, 2005.
- . *Spurs - Nietzsche's styles; Éperons - les styles de Nietzsche*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.
- . *The ear of the other*. Editor: Claude Levesque Christie McDonald. Vertaler: Peggy Kamuf. Lincoln: University of Nebraska Press, 1988.
- . *Writing and Difference*. Vertaler: Alan Bass. Londen en New York: Routledge, 2009.
- Derrida/Grossman. „La vérité blessante.” *Europe - revue littéraire mensuelle* 82, nr. 901 (mei 2004): 8-28.
- Di Cesare, Donatella. „Stars and constellations: the difference between Gadamer and Derrida.” *Research in Phenomenology*, 34 (2004): 73-103.
- Duns Scotus, Johannes. *Contingentie en vrijheid - lectura I 39*. Vertaler: A. Vos Jaczn., H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker en N.W. den Bok. Zoetermeer: Meinema, 1992.
- Evink, Eddo. *Transcendentie en inscriptie - Jacques Derrida en de hubris van de metafysica*. Delft: Eburon, 2002.

- Flesseman-van Leer, E. *Wie is toch Jezus van Nazareth? De christologie in discussie*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1986.
- Forget, Philippe (Hrsg.). *Text und Interpretation*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.
- Freeman, Cameron. *Post-Metaphysics and the paradoxical teachings of Jesus: the structure of the real*. New York: Peter Lang Publishing, 2010.
- Frei, Hans W. *The Identity of Jesus Christ - The hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- . *Types of Christian Theology*. Editor: George Hunsinger en William C. Placher. New Haven, London: Yale University Press, 1992.
- Fuchs, dr. J.W., dr. E. Michiels o.f.m. *Kramers Woordenboeken - Latijn-Nederlands*. Den Haag: Elsevier, Meulenhoff Educatief, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Gadamer Reader - A Bouquet of the Later Writings*. Editor: Richard E. Palmer. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- . *Waarheid en Methode*. Vertaler: Mark Wildschut. Nijmegen: Vantilt, 2014.
- . *Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2e Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg, en Jacques Derrida. *Der ununterbrochene Dialog*. Editor: Martin Gessmann. Frankfurt am Main: Surkamp, 2004.
- Gardell, Jonas. *Een verhaal van liefde, ziekte en dood*. Breda: de Geus, 2015.
- Geerts, G., H. Heestermans. *Van Dale: Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. Utrecht: Van Dale Lexicografie, 1984.
- Graf, Friedrich Wilhelm. „In Memoriam Wolfhart Pannenberg.” *Kerygma und Dogma*, 62, no. 2 (juni 2016): 183-188.
- Grillmeier, Alois. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*. Freiburg. Basel. Wien: Herder, 1982.
- . *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1. Das Konzil von Chalcedon (451), Rezeption und Widerspruch*. Freiburg. Basel. Wien: Herder, 1986.
- Groot, Ger. *Dankbaar en aandachtig - In gesprek met Samuel IJsseling - Met een voorwoord van Hans Achterhuis*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2013.
- . „Ontgoocheld uit een goed gesprek - Hans-Georg Gadamer, geheim filosoof van de 20ste eeuw.” *NRC-Handelsblad*, 22 maart 2002.
- Gunton, Colin E. *The Actuality of Atonement - a Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition*. London, New York: T&T Clark, 1988.
- . *The Didsbury Lectures, 1990 - Christ and Creation*. Carlisle: The Paternoster Press, 1992.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche - erster Band*. Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1961.

- Henriksen, Jan-Olav. *Desire, Gift and Recognition - Christology and Postmodern Philosophy*. Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Heppe, Heinrich. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche - dargestellt aus den Quellen belegt von ds. Heinrich Heppe. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer*. Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsverreins Neukirchen, 1935.
- Hermesen, Joke, Riëtte van der Plas e.a. 'Nu eens dwaas, dan weer wijs' - *Belle van Zuylen tussen Verlichting en Romantiek*. Amsterdam: van Gennep, 1990.
- Heyde, Ludwig. *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1995.
- Ieven, Bram, Aukje van Rooden, Marc Schuilenburg, Sjoerd van Tuinen, red. *De nieuwe Franse filosofie - Denkers en thema's voor de 21e eeuw*. Amsterdam: Boom, 2011.
- Ijsseling, Samuel, red. *Jacques Derrida - Een inleiding in zijn denken*. Baarn: Ambo, 1986.
- Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied. *Psalmen en Gezangen voor de Eredienst in kerk en huis*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1973.
- Kasper, Walter. „Jesus der Christus.” In *Gesammelte Schriften - herausgegeben von George Augustin und Klaus Krämer*, door Walter Kasper. Freiburg. Basel. Wien: Herder, 2007.
- . *Jesus der Christus*. 3e Auflage. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1975.
- Kater, M.J. *Kom en zie - deel I, De plaats en betekenis van de pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de theologie van Kuschel, Pannenberg en Gunton*. Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2010.
- Derrida. DVD. Regisseur: Dick Kirby en Amy Ziering Kofman. Producent: Zeitgeist Films, New York. 2002.
- Koncsik, Imre. *Christologie - Im 19. und 20. Jahrhundert*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005.
- Kopland, Rutger. *Een man in de tuin*. Amsterdam: van Oorschot, 2004.
- Kühn, Ulrich. *Christologie*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2003.
- Kuitert, H.M. *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof - een herziening*. Baarn: Ten Have, 1992.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Poetry as Experience*. Vertaler: Andrea Tarnowski. Stanford California: Stanford University Press, 1999.
- Laurent, Jacobus Wilhelmus Anthonius. *Friedrich Schleiermacher, een denker in twee dimensies - De Soteriologie in de 'Reden über die Religion' en in 'Der christliche Glaube'*. Kampen: Kok, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *De plaatsvervanging - vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Theo de Boer*. Baarn: Ambo BV, 1989.
- . *De plaatsvervanging*. Vertaler: Theo de Boer. Baarn: Ambo, 1989.

- . *De werkelijkheid en haar schaduw*. Vertaler: Jacques de Visscher. Kampen: Kok Agora, 1990.
- . *Tussen ons - essays over het denken-aan-de-ander*. Vertaler: Ab Kalshoven. Baarn: Ambo, 1994.
- . *Vier Talmoed lessen*. Vertaler: C. Quené. Hilversum: Uitgeverij Gooi en Sticht bv., 1990.
- Liedboek. *Zingen en bidden in huis en kerk*. Zoetermeer: BV Liedboek, 2013.
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine - Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 1984.
- Maat, Heleen. *Religious Diversity, Intelligibility and Truth - An Inquiry into Epistemological and Theological Aspects of Religious Pluralism*. Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2009.
- Meijering, Eginhard. *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Balans, 2007.
- . *Het roer moet om! - De kerk van Jezus Christus is meer dan een Jezusbeweging*. Zoetermeer: Meinema, 2008.
- Michelfelder, Diane, Richard E. Palmer, red. *Dialogue and Deconstruction - the Gadamer-Derrida Encounter*. Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989.
- Miskotte, K.H. *Bijbels ABC*. 7e druk. Baarn: Ten Have, 1992.
- Mozarteum Orchester Salzburg. „Rendering per Orchestra.” *Salzburger Festspielsdocumente*. Dir. Hubert Soudant. Samenst. Schubert en Berio. 2004. CD.
- Muis, Jan. *Onze Vader - Christelijk spreken over God*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2016.
- . *Openbaring en interpretatie - Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*. 's-Gravenhage: Boekencentrum BV, 1989.
- Noordmans, Dr. O. *Verzamelde werken 8*. Kampen: J.H. Kok, 1980.
- Ohlig, Karl-Heinz. *Christologie I*. Graz Wien Köln: Verlag Styria, 1989.
- . *Christologie II*. Graz Wien Köln: Verlag Styria, 1989.
- Oudemans, Th.C.W. *De verdeelde mens - Ontwerp van een filosofische antropologie*. Meppel, Amsterdam: Boom, 1980.
- Pannenberg, Wolfhart. In *Systematic Theology 2*, door Wolfhart Pannenberg. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Pannenberg, Wolfhart. In *Systematische Theologie 2*, door Wolfhart Pannenberg. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991.
- . *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964.
- . *Grundzüge der Christologie*. 6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982.

- . *Jesus - God and Man*. London: SCM Press, 2002.
- Peeters, Benoît. *Derrida - A Biography*. Vertaler: Andrew Brown. Cambridge, Malden: Polity Press, 2013.
- Prof. dr. G. van der Leeuw-stichting. *Een COMPENDIUM van achtergrondinformatie bij de 491 GEZANGEN uit het LIEDBOEK VOOR DE KERKEN*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998.
- Rapaport, Herman. *Between The Sign and the Gaze*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Reeling Brouwer, Rinse. *Grondvormen van theologische systematiek*. Vught: Skandalon, 2009.
- Roffel, Geurt. *Het vergelijken van het onvergelykbare - denken over interindividueelheid en subjectiviteit bij Emmanuel Levinas*. Utrecht: Boroko, 2002.
- Rosenberg, Marshall B. *Geweldloze Communicatie - ontwapenend, doeltreffend en verbindend*. 4. Vertaler: Chiel van Soelen Pieter van der Veen. Rotterdam: Lemniscaat, 2014.
- Runia, dr. K. *Het geheim van Jezus Christus - het huidige debat over de christologie*. Kampen: Kok, 1992.
- Safranski, Rüdiger. *Heidegger en zijn tijd*. Vertaler: Mark Wildschut. Amsterdam: Olympus, 2006.
- Schleiermacher, Friedrich. *Der Christliche Glaube - nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher, siebente Auflage, zweiter Band - auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben*. Editor: Martin Redeker. Berlijn: Walter de Gruyter&Co, 1960.
- . *Over de religie. Betogen voor de ontwikkelden*. Vertaler: Willem Visser. Amsterdam: Boom Religie, 2007.
- Slob, Wouter H. *Verily I say unto thee; rhetorical normativity after postmodern theologies*. Groningen, 2002.
- Sneller, Rico. *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie*. Kampen: Kok Agora, 1998.
- Sonderen, Jan. „Ernst J. Beker. Een theologisch portret.” *Kerk en theologie*, 2001: 98-117.
- Sonderen, Jan. „‘Wegen en kruispunten in de dogmatiek’ van Beker en Hasselaar.” *Kerk en Theologie*, 2001: 118-130.
- Stam, Jan Jacob. *Het Verbindende Veld - Organisatieopstellingen in de praktijk*. Groningen: Het Noorder Licht, 2005.
- Taylor, Mark C. *Erring: a postmodern a/theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Ter Linden, Carel. *Wandelen over het water - bijbelse beelden en hun geheim*. Zoetermeer: Meinema, 2004.

- Torrance, Thomas F. *Preaching Christ Today - The Gospel and Scientific Thinking*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- . *The Mediation of Christ*. Colorado Springs: Helmers&Howard publishing, 1992.
- Van der Heijden, Gert-Jan. *De stem van de doden - Hermeneutiek als spreken namens de ander*. Nijmegen: Vantilt, 2012.
- . *The Truth (and Untruth) of Language - Heidegger, Ricoeur, and Derrida on Disclosure and Displacement*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2010.
- Van der Rijst, René. *De uitzaaing van het Woord - Homiletiek in het spoor van Derrida*. Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2015.
- Van Haute, Philippe. *Tegen de aanpassing*. Nijmegen: SUN, 2000.
- Van Rhijn, Meulink-Korf. *De Context en de Ander - Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998.
- Van Riessen, Renée D.N. *Man as a place of God - Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Van Riessen, Renée. *De ziel opnieuw - Over innerlijkheid, inspiratie & onderwijs*. Amsterdam: Sijbolet, 2013.
- Visser, Gerard. *Oosprong & vrijheid - En ik werd die ik was gebleven*. Amsterdam: Sijbolet, 2015.
- Vriezen, Prof. dr Th. C. *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*. Wageningen: H. Veenman en Zonen b.v., 1987.
- Vroom, H.M. *Religies en de waarheid*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1988.
- Welker, Michael. *Gottes Offenbarung - Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2012.
- Wenz, Gunther. *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie - Ein einführender Bericht*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2003.
- Wevers, H.E. *Jezus Christus van waar komt hij?* Delft: Meinema, 1986.



# Curriculum vitae

Geurt Roffel (1974) werd geboren in Arnhem, groeide op in Wolfheze en volgde het atheneum aan het Van Lingen College te Arnhem (1987-1993). Hij studeerde godgeleerdheid aan de Universiteit van Utrecht (1993-2002), volgde gelijktijdig de kerkelijke opleiding van de Nederlandse Hervormde Kerk (1995-2003) en studeerde onder begeleiding van prof. dr. Jonkers (Katholieke Theologische Universiteit Utrecht) en prof. dr. Van den Brom af op het maatschappijdenken van Emmanuel Levinas. Hij was achtereenvolgens onder meer jeugd- en jongerenwerker van de Remonstrantse Gemeente te Utrecht (1998-2001), vicaris van de Kloosterkerk te Den Haag (2002-2004) en dominee van Wilp (2004-2017). Sinds 2017 is hij een van de pastores van de oecumenische geloofsgemeenschap Het Brandpunt te Amersfoort. Ruim 17 jaar gaf hij enkele uren per week godsdienstonderwijs, eerst in Zeist (W.A. van Lieflandschool), later in Wilp (Hagewinde) en Wilp-Achterhoek (OBS Wilp-Achterhoek). Verder hield hij zich bezig met bestuurlijk werk, cabaret en scouting, en schrijft hij verhalen en musicals. Sinds 2010 is hij getrouwd met Kars Oomkes.



‘De uitspraak *Jezus is de Zoon van God* is op veel verschillende manieren te interpreteren. Tijdens mijn onderzoek ontstond de ruimte om die uitspraak te onderschrijven op een manier die bij me past’, aldus Geurt Roffel. Zijn proefschrift is de vrucht van filosofisch-dogmatisch onderzoek, waarop hij in 2018 hoopt te promoveren tot doctor in de theologie. Systematisch zet hij erin uiteen hoe zes toonaangevende christologen Jezus Christus zien. Door zichzelf de vraag te stellen wat hij van deze zienswijzen vindt, formuleert Geurt Roffel uiteindelijk een antwoord op de kernvraag *Zie ik Jezus nu als de Zoon van God of niet?* ‘Voor het vormen van mijn gedachten heb ik me laten inspireren door twee filosofen, Derrida en Gadamer. Hun zienswijze en benadering lopen als een rode draad door dit onderzoek en hebben me geholpen mijn eigen antwoord te formuleren.’

Dit boek is een aanrader voor mensen die willen nadenken over de vraag *Wie is Jezus?* Door de systematische opzet laat het zich goed in gedeelten lezen.



*Geurt Roffel (Arnhem, 1974) werkte tijdens zijn studie theologie als jongerenwerker in de Remonstrantse Gemeente Utrecht (1998-2001). Na zijn afstuderen werd hij vicaris in de Kloosterkerkgemeente te Den Haag (2002-2004). Zijn functie als predikant in Wilp (sinds 2004) verruilde hij in 2017 voor die van oecumenisch pastor in Amersfoort.*